حکمتِ رُومی

خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
2۔کلب روڈ۔لاہور

حکمتِ رومی

خلیفہ عبدالحکیم

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
2۔ کلب روڈ۔ لاہور

سنہ اشاعت	نومبر 1997ء
تعداد	1100
ناشر	ڈاکٹر رشید احمد جالندھری
	ناظم ادارہ ثقافت اسلامیہ
قیمت	-/225 روپے
مطبع	طیبہ پرنٹرز، لاہور

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد کے تعاون سے شائع کی گئی۔

فہرست مضامین

آغاز

دین و دانش' ایمان و عرفان کا اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ نفس انسانی کی ماہیت کیا ہے۔ میں کیا ہوں' ''انا'' ایک جوہر بسیط ہے یا شئے مرکب۔ جسم کے ساتھ اس کا رابطہ کس قسم کا ہے۔ کیا یہ جسم کے وظائف میں سے ایک وظیفہ' اور طبیعت کے لطائف میں سے ایک لطیفہ ہے' یا اس کی حقیقت ماورائے طبیعیات ہے۔ کیا یہ مظاہر کی علت ہے یا ان کا معلول۔ اس کا تعلق طبعی ماحول یا کون و مکان سے کس نوعیت کا ہے۔ کیا یہ زمان و مکان کے اندر محدود ہے یا زمان و مکان خود اس کے آلات علم یا اندازہ ہائے نظر ہیں۔ انفس و آفاق کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے۔ اس ''انا'' کی ہستی اضافی اور اعتباری ہے' یا اس کے اندر مطلقیت کا بھی کوئی شائبہ پایا جاتا ہے۔ وجود علی الاطلاق یا ہستی واجب الوجود سے اس کو کیا نسبت حاصل ہے۔ اگر اس انا کی ماہیت علم ہے تو خود علم کی ماہیت کیا ہے۔ کیا علم محسوسات تک محدود ہے یا ماورائے حس بھی کوئی حقیقت اس کے احاطہ ادراک میں آسکتی ہے۔ غرضیکہ حقیقی عرفان اپنی خودی کی پہچان ہے۔ اسی پہچان سے آفاق کی پہچان' اور خدا کی پہچان بھی ہو سکتی ہے' جس حد تک کہ خدا کو جانا یا پہچانا جاسکتا ہے۔ ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔ و فی انفسکم افلا تبصرون۔''

مثنوی مولانا رومؒ کے متعلق کہا گیا ہے کہ ''ہست قرآں در زبان پہلوی۔'' اس میں کوئی شک نہیں کہ مثنوی میں قرآنی معارف کی گہری تفسیر ملتی ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ مولانا نے اسی مضمون کو ان اشعار میں ادا کیا ہے:

حرف قرآں را مداں کہ ظاہریست زیر ظاہر باطنے ہم قاہریست
زیر آں باطن یکے بطن دگر خیرہ گردد اندر و فکر و نظر

صحیفہ فطرت کا بھی یہی حال ہے کہ اس کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ کسی چیز کی ظاہر سطح اس کل چیز کے مقابلے میں عشر عشیر بھی نہیں ہوتی۔ یہی حال معارف دینی کا ہے۔ الفاظ سطحی چیزیں ہیں اور جو شخص الفاظ سے گزر کر معنی میں غوطہ زن نہ ہوسکے اس کی معرفت نہایت سطحی رہتی ہے۔ محض سطح کو دیکھنے والے الفاظ اور متشابہات کی بحثوں میں الجھے رہتے ہیں اور ان کا وہی حال ہوتا ہے جس کو حافظ شیرازی نے اس شعر میں بیان کیا ہے:

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بنہ
چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

یہ جنگ ہفتاد و دو ملت آسمانی صحیفوں کے الفاظ کی تاویل سے برپا ہوتی ہے۔ عارف رومی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس جنگ میں کسی ایک فریق کے طور پر شریک نہیں ہوئے:

من ز قرآن برگزیدم مغز را استخواں پیش سگاں انداختم

لایعنی اور لاطائل مذہبی بحثیں تنگ نظری، تعصب اور حسد سے پیدا ہوتی ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ حسد تنگ نظری سے پیدا ہوتا ہے:

ہفتاد و دو فریق حسد کے عدد سے ہیں اپنا ہے یہ طریق کہ باہر حسد سے ہیں
(ذوق)

اور حسد کی بیماری کا علاج وسعت نظر ہے۔ تماشائے ظاہر اور تماشائے باطن:

حسد سے دل اگر آزردہ ہے گرم تماشا ہو
کہ چشم تنگ شاید کثرت نظارہ سے وا ہو (غالب)

مولانا کے سوانح میں لکھا ہے کہ علمائے خود بین و ظاہر پرست نے ان کے ساتھ حسد برتنا شروع کیا اور ایک شخص کو سکھا پڑھا کر مناظرے کے لیے ان کے پاس بھیجا کہ پہلے ان سے یہ سوال کرنا کہ آپ کس فرقے میں ہیں، پھر جس فرقے

سے وہ اپنا تعلق بتائیں' اس کے متعلق یہ یہ سوال کرنا' کیونکہ ہر فرقے کے متعلق مناظر کو الگ الگ پینترے اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ چنانچہ اس نے مولانا سے آغاز بحث میں یہی سوال کیا۔ مولانا نے جواب دیا کہ میں بہتر فرقوں سے متفق ہوں۔ یہ جواب جھگڑالو مولوی صاحب کے لیے بہت غیر متوقع تھا اس لیے ان کی سٹی گم ہو گئی' لہٰذا سٹ پٹا کر اور بھنا کر بولے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ بے دین اور ملحد ہیں۔ مولانا نے فرمایا کہ میں اس سے بھی متفق ہوں۔

اکثر عقائد اور دعاوی میں کچھ نہ کچھ حقیقت کا شائبہ ہوتا ہے اور بطلان افراط و تفریط سے پیدا ہوتا ہے یا کسی جز کو کل سمجھ لینے سے یا ایسے نتائج اخذ کرنے سے جو حقیقتاً اس عقیدے سے مستنبط نہیں ہوتے۔ تمام مثنوی کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی وسعت نظر نے ان کو حقیقت شناس کر دیا ہے اور چونکہ وہ حقیقت کے کسی پہلو سے گریز نہیں کرتے' اس لیے تمام فرقوں کے پیرو ان کے بیانات سے اپنے لیے سند حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جزوی طور پر ہر ایک کو کچھ نہ کچھ مل جاتا ہے:

ہر کسے از ظن خود شد یار من   وز درونِ من نہ جست اسرار من

بحیثیت تفسیر قرآن مثنوی معنوی کو قرآن کریم سے کئی حیثیتوں سے مماثلت حاصل ہے اور یہ بھی ایک وجہ مماثلت ہے کہ تمام فرقے مثنوی سے سند حاصل کر کے اپنے عقائد کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ یھدی بہ کثیرا" و یضل بہ کثیرا۔ قرآن کریم کی طرح مثنوی کے متعلق بھی صحیح ہے۔

قرآن کریم کا انداز اختیار کرتے ہوئے مثنوی کو بھی اس طرح شروع کیا گیا ہے کہ جس طرح سورۂ فاتحہ تمام فرقان حمید اور کتاب حکیم کا لب لباب ہے' اسی طرح روح کو بانسری سے تشبیہ دے کر تمام عرفان و تصوف کا خلاصہ پہلے صفحہ پر چند اشعار میں پیش کر دیا ہے۔ مثنوی کے تمام دفتر انہی اشعار کی شرح ہیں۔

روح انسانی کے متعلق قرآنی تعلیم یہ ہے کہ خدا نے اپنی روح انسان کے اندر پھونکی۔ انسان کی حقیقت اس کی روح ہے جس کے لیے کبھی نفس کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی ہے۔ نفخت فیہ من روحی سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ روح

انسانی کی ماہیت میں الوہیت کا شائبہ بھی ہے:

آدم کو مت خدا کہو آدم خدا نہیں لیکن خدا کے نور سے آدم جدا نہیں

ذات الٰہی' ذات واحد ہے جس کی وحدت لامتناہی کثرت میں مظہر ہونے کے باوجود منتشر اور متکثر نہیں ہوتی:

اے کردہ بہ آرائش گفتار بسیچ در راہ سخن کشودہ زلف خم و پیچ
عالم کہ تو چیز دیگرے می دانی ذاتے ست بسیط منبسط دیگر ہیچ

(غالب)

اول و آخر بھی وہی ہے اور ظاہر و باطن بھی وہی۔ ذات بحت کے لیے انسان کے پاس کوئی لفظ نہیں لیس کمثلہ شئی۔ ماہیات وجود کے متعلق انسانی زبان فقط تمثیلی زبان ہو سکتی ہے اور تمثیل مثال ہوتی ہے' مثل نہیں ہوتی۔ خدا کی ذات و صفات کے لیے فقط اسمائے حسنیٰ و مثل اعلیٰ کا استعمال لازم و جائز ہے۔ اسی لحاظ سے خدا کو روح وجود کہہ سکتے ہیں' اگرچہ بالفاظ مولانا:

خاک بر فرق و سر تمثیل من

قرآنی اصطلاح میں عالم کے دو پہلو ہیں' ایک عالم امر ہے' اور ایک عالم خلق' اگر ہژدہ ہزار عوالم بھی ہوں' تو ان میں سے ہر عالم کے یہی دو پہلو ہوں گے۔ روح کا ماخذ عالم امر ہے قل الروح من امر ربی۔ عالم خلق عالم مظاہر ہے جسے قرآن کریم آفاق کہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ انفس و آفاق میں سے کونسا پہلو مصدری اور مقدم ہے۔ مولانا کا جواب یہ ہے کہ نفس مقدم ہے اور مظاہر نفس کا پرتو ہیں۔ ایک اصل مایہ ہے' اور دوسرا سایہ۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارواح اگر عالم امر میں سے ہیں تو وہ قدیم ہیں یا مخلوق۔ قدیم اور حادث کی بحث کا مدار حقیقت زمان پر ہے۔ اگر زمان و مکان خود حادث ہیں' تو ان کا اطلاق نہ خدا کی ذات پر ہو سکتا ہے اور نہ روح کی ماہیت پر اگر روح کی ماہیت مظہر الوہیت ہونے کی وجہ سے ماورائے زمان و مکان ہے تو اس کے متعلق یہ سوال ہی نہیں ہو سکتا کہ وہ کس وقت مخلوق ہوئی' کیونکہ وقت خود مخلوق ہے اور روح کی حقیقت کے مقابلے میں ایک مظہری اور ثانوی حیثیت رکھتا

ہے۔ عالم طبیعی یا عالم مادی قدیم نہیں ہو سکتا' کیونکہ عالم خلق عالم حدوث ہے۔ یہ مایہ وجود نہیں بلکہ سایہ وجود ہے' لیکن عالم امر مخلوق نہیں۔ اس لیے روح انسانی کی حقیقت بھی مخلوق نہیں:

می گفت در بیاباں رندے دہن دریدہ　　صوفی خدا نہ دارد او نیست آفریدہ

روح انسانی اور روح مطلق یعنی خلاق عالم کا تعلق صانع و مصنوع کا تعلق نہیں۔ انسانی ہستی کا وہ پہلو جو عالم خلق سے تعلق رکھتا ہے اس کے لحاظ سے انسان مخلوق ہے۔ اس کی زندگی کے افعال و مظاہر و حوادث سب مخلوق ہیں' جن کا خالق بالواسطہ یا بلاواسطہ خدائے خلاق ہے۔ روح انسانی کی مظاہری حیثیت کو بر طرف کر کے مولانا اس کی حقیقت کو قدیم مانتے ہیں۔ خدا روح الارواح ہے۔ یہ ارواح روح کی طرح قدیم ہیں۔ ذات الٰہی اور ارواح میں زمانی تقدم و تاخر نہیں۔ یہ تقدم و تاخر اصل اور فرع کا تقدم و تاخر ہے' جس طرح مثلث اور اس کے زاویوں کی باہمی نسبت ہے۔ مثلث کے زاویے مثلثیت کی فرع ہیں' اسی طرح ارواح روح مطلق سے بطور فرع سرزد ہوتی ہیں' لیکن زمانے کے لحاظ سے اصل کے بعد ظہور میں نہیں آتیں۔

مولانا روح انسانی کو بانسری سے تشبیہ دیتے ہیں' لیکن یہ نَے ایک لامحدود نیستان میں سے الگ ہوئی ہے۔ گویا عالم ارواح ایک ایسا عالم ہے جس میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ لیکن مولانا نے جابجا مثنوی میں اس نکتے کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ارواح کی کثرت اشیا کی کثرت کی طرح نہیں مادی اشیا کا تعدد مکان سے پیدا ہوتا ہے' لامکان کے اندر کثرت و وحدت کا وہ انداز نہیں جو عالم طبیعی و مکانی میں پایا جاتا ہے۔ یہ ایک راز ازلی اور سر الاسرار ہے کہ ارواح کو وصال ازلی کے بعد فراق کس طرح لاحق ہوا۔ اس راز کو آج تک کوئی افشا نہ کر سکا

کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

ہستی کا آغاز اور اس کا انجام دونوں اسرار الٰہی ہیں ان کے متعلق اولیا و انبیا کے بیانات تمثیلی اشارات ہیں' اور حکما کے تصورات ظنی ہیں۔ صحیفہ فطرت

کے شروع اور آخر کے صفحات عقل و ادراک کے لیے ساقط ہیں:

ما ز آغاز و ز انجام جہاں بے خبریم
اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است

مثنوی میں مولانا نے کہیں کہیں اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے، اور اس کے حل کرنے کی کوشش میں عجیب حکیمانہ نکتے بیان کئے ہیں، جن کو ہم آئندہ پیش کریں گے، مگر حقیقت یہ ہے کہ: لیکن خدا کی بات جہاں تھی وہیں رہی۔

پڑے بھٹکتے ہیں لاکھوں ملا، کروڑوں پنڈت، ہزاروں سیانے
بغور دیکھا نظیر آخر خدا کی باتیں خدا ہی جانے

ایک عظیم الشان نبیؐ جس پر معرفت کے ہزاروں دروازے کھلے تھے، وہ بھی کہہ اٹھتا ہے، ماعرفناک حق معرفتک۔ ذات بے احصا کی معرفت پھر لامتناہی ہے۔ حضرت شیخ کلیم اللہؒ فرماتے ہیں کہ راہ سلوک و معرفت میں منتہٰی کے کچھ معنی نہیں۔ معرفت میں جو کوئی جہاں پہنچتا ہے وہ ایک مقام سر راہ ہے منزل نہیں۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ معرفت میں بہت دور پہنچنے والے کو بھی یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مقام جامعیت کی طرف اقرب ہے۔ حصول قرب کی کوشش کہیں ختم نہیں ہوتی۔

ہر لحظہ نیا طور، نئی برق تجلی — اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے (اقبال)

مولانا روح کی ازلی کیفیت یوں بیان فرماتے ہیں کہ

منبسط بودیم و یک گوہر ہمہ — بے سرو بے پا بدیم آں سر ہمہ
یک گہر بودیم ہمچوں آفتاب — بے گرہ بودیم و صافی ہمچو آب
چوں بصورت آمد آں نور سرہ — شد عدد چوں سایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ ویراں کنید از منجنیق — تا رود فرق از میان ایں فریق

پہلے تمام ارواح میں پھیلا ہوا ایک ہی بسیط جوہر تھا۔ (خلقکم من نفس واحدۃ) اس حالت میں روحوں کے نہ قالب تھے نہ اعضا۔ جس طرح آفتاب کے منبسط ہونے اور کرنوں کی کثرت کے باوجود اس کی روشنی ایک ہی ہوتی ہے۔ جس

طرح پانی میں لا تعداد قطرے بے گرہ متحد ہوتے ہیں۔ ارواح کے انوار ازلی جب عالم خلق یا عالم صورت میں آئے' تو حجاب صورت کی وجہ سے ان میں تعدد دکھائی دینے لگا جیسے دیوار یا برج کے کنگروں پر جب آفتاب کا سایہ پڑتا ہے تو نور اور سایہ کا اختلاط کثرت کا دھوکا پیدا کرتا ہے۔ صورتوں کے حجاب کو رفع کرنے کی کوشش کرو۔ اس کے بعد تم ارواح میں تفریق محسوس نہ کرو گے۔

وحدت الٰہی کے اندر ارواح کی کثرت کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے مولانا نے جا بجا بلیغ مثالوں سے کام لیا ہے۔ اولیا و انبیا کی ارواح کی وحدت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اطلب المعنی من الفرقان و قل　　لا نفرق بین آحاد الرسل
دہ چراغ ار حاضر آرے در مکاں　　ہر یکے باشد بصورت غیر آں
فرق نتواں کرد نور ہر یکے　　چوں بنورش روئے آرے بے شکے

اگر تم مکان میں دس چراغ رکھو' اور ہر چراغ الگ الگ شکل کا ہو' لیکن ان کی روشنی جو کمرے میں پھیل رہی ہے اس کو تم الگ الگ نہیں کرسکتے' ان تمام چراغوں کا نور ایک غیر منقسم وحدت بن جاتا ہے۔ عالم ارواح جو عالم نور و شعور ہے اس کو بھی تم اسی پر قیاس کرلو' جب چراغوں کا مادی نور اپنی کثرت میں یہ وحدت پیدا کرسکتا ہے' تو عالم ارواح کی کثرت جو وحدت ہے اس میں بدرجہ اولیٰ یگانگی ہوگی۔ عالم ارواح عالم معانی ہے اور معانی میں تقسیم اور تعدد نہیں ہوتا۔ سو الفاظ کی عبارت کے بھی جب کوئی شخص معنی بیان کرتا ہے' تو الفاظ کی کثرت معنی کی وحدت کے آگے ناپید ہوجاتی ہے:

در معانی قسمت و اعداد نیست　　در معانی تجزیہ و افراد نیست

اس کے بعد ایک اور مادی مثال سے مطلب واضح کرتے ہیں کہ اگر تو سو سیب اور سو بہی لے اور ان کا عرق نچوڑے' تو اس فشردہ عرق میں سے ہر سیب اور ہر بہی کے قطرے الگ نہیں کرسکتے:

گر تو صد سیب و صد آبی بشمری　　صد نماند یک شود چوں بفشری

یہ صورتوں کے تفاوت نے من و تو کی تفریق اور دھوکا پیدا کر رکھا ہے' تو

کچھ ایسی معنوی ریاضت کر اور ایسی بصیرت پیدا کر کہ ہر کثرت میں وحدت کی حقیقت تجھ پر منکشف ہو:

صورت سرکش گدازاں کن برنج   تا ببینی زیر آں وحدت چو گنج

مثنوی کے آغاز میں مولانا اس بحث میں نہیں پڑتے کہ نیستان ازل میں ارواح کی کثرت کیوں تھی اور ان کی کثرت کا وحدت سے کیا تعلق تھا' یہ مضامین مثنوی کے کئی دفتروں میں جا بجا ملیں گے۔ شروع نالہ فراق سے کرتے ہیں۔ وجہ کچھ بھی ہو لیکن اب حقیقت یہ ہے کہ روح کو فراق محسوس ہو رہا ہے اور اس فراق کی شکایت زبان حال و قال سے سرزد ہوتی رہتی ہے۔

اسی مضمون کو غالب نے اپنے اردو دیوان کے مطلع میں ایک دوسری تمثیل سے بیان کیا ہے:

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

لیکن نقش کی فریاد میں وہ بلاغت نہیں جو نَے کی فریاد میں ہے۔ نَے سے دردانگیز نالہ نکلتا ہے' اگرچہ

فریاد کی کوئی لے نہیں ہے   نالہ پابند نَے نہیں ہے

آغاز مثنوی میں "نَے" کے مضمون کے متعلق یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ راقم الحروف کو ماہ اپریل ۱۹۵۲ء میں مرقد منور مولانا رومؒ کی زیارت کا شوق کشاں کشاں قونیہ لے گیا' وہاں مولانا کے دیگر سامان کے علاوہ مثنوی کا قدیم ترین نسخہ دیکھنے کا بھی شرف حاصل ہوا۔ پہلے دفتر کے پہلے صفحہ پر نظر پڑی' تو پہلے ہی شعر کو مروجہ نسخوں میں مندرج شعر سے مختلف پایا۔ عام مروجہ نسخوں میں یہ شعر یوں درج ہے۔

بشنو از نَے چوں حکایت مے کند   وز جدائی ہا شکایت مے کند

مگر مولانا کی خانقاہ کے نسخے میں شکایت' پہلے مصرع میں ہے اور حکایت' دوسرے مصرع میں۔ پہلے طبیعت کو ذرا دھکا سا لگا کہ ہم تمام عمر اس کو الٹ کیوں پڑھتے رہے لیکن معانی پر غور کرنے سے یہ تشویش رفع ہو گئی کہ اس طرح پڑھو یا

اس طرح معنی میں کوئی زیادہ فرق پیدا نہیں ہوتا۔ نے کی حکایت اور شکایت ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں' الفاظ کی تقدیم و تاخیر سے معنی متغیر نہیں ہوتے۔ اسی طرح دوسرا شعر بھی مروجہ نسخوں سے مختلف پایا۔ عام نسخوں میں یوں ہے:

کز نیستان تا مرا ببریده اند   از نفیرم مرد و زن نالیده اند

مولانا کی خانقاہ کے نسخے میں از نفیرم کی بجائے در نفیرم درج ہے۔

اس اختلاف سے معنی میں بہت فرق پیدا ہوجاتا ہے۔ از نفیرم پڑھیں تو معنی یہ ہوں گے کہ میرے نالہ و فغاں سے مرد و زن روتے ہیں' لیکن در نفیرم پڑھیں تو مطلب یہ ہوگا کہ مجھ میں سے جو فغاں نکل رہی ہے ' مرد و زن کے تمام ارواح کی فغاں اس میں مضمر ہے۔ یہ مضمون زیادہ گہرا اور زیادہ وسیع ہے۔ طہران کے قومی کتب خانے کے نادر مسودات کو دیکھتے ہوئے میں نے ایک ایرانی عالم سے جو اس وقت موجود تھے مذکورہ صدر تفاوت الفاظ کا ذکر کیا۔ انھوں نے کہا کہ در نفیرم ہی صحیح ہوگا اور اصل میں یوں ہی ہوگا۔ میری فغاں سے مرد و زن نالہ نہیں کرتے بلکہ میری فغاں ہی مرد و زن کا نالہ ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ یہ دونوں اشعار صدیوں سے ہمارے ملک میں اس بدلی ہوئی شکل میں کیسے جاری رہے۔

اب ہم پہلے شعر کی شرح کی طرف واپس آتے ہیں۔ یہ حکایت و شکایت یا شکایت آمیز حکایت کیا ہے اور کیوں ہے۔ اور کیا یہ حقیقت ہے کہ انسانی روح کی یہی کیفیت ہے۔ روح انسانی خواہ کسی مرتبے میں ہو شکایت سے خالی نہیں ہوتی۔ اعلیٰ علیین میں ہو تو ایک قسم کی شکایت اور اسفل السافلین میں ہو تو دوسری قسم کی شکایت۔ ادنیٰ مدارج میں نفس اپنی ہوسوں کے پورا نہ ہونے کا شاکی رہتا ہے' نفس امارہ جن مادی لذات کی طرف انسان کو کھینچتا ہے وہ کبھی پوری طرح اس کے ہاتھ نہیں آتیں اور جب میسر آئیں تو حصول کے ساتھ ہی لذت کا زوال ہوتا ہے۔ جس کو اکسیر سمجھتا تھا وہ خاکستر محسوس ہونے لگتی۔ نفس امارہ کے ابلیسانہ وعدے کبھی وفا نہیں ہوتے۔ لذت طلب انسان ہمیشہ اپنے آپ کو شدید خسارے میں محسوس کرتا ہے۔ خدا عصر کی قسم کھاکر تمام زمانے اور انسانی زندگی کو شاہد بنا کر فرماتا ہے: ان الانسان لفی خسر۔ اگر انسان بلند ہو کر اسیر حرص اور صید ہوس

نہ رہے اور زندگی کے اعلیٰ اقدار یعنی خیر و معرفت کے حصول کی کوشش کرے تو بھی اس کی بے اطمینانی رفع نہیں ہوتی' عالم تمام عمر حصول معرفت کی سعی کے بعد یہ شکایت کرتا ہے:

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی　　　معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

یہی حال تزکیہ نفس کا ہے۔ بڑے سے بڑا نبی بھی دن رات استغفار پڑھتا ہے' اس لئے کہ جو مرتبہ اس کو حاصل ہے وہ اس سے مطمئن نہیں ہوتا۔ اس کو اپنے نفس کی ہر حالت اعلیٰ تر حالت سے جو ممکن الحصول ہے پست تر محسوس ہوتی ہے۔ غرضیکہ انسانی فطرت کا یہ عجوبہ ہے کہ گنہگار بھی شاکی اور متقی بھی شاکی' نبی اور ولی بھی غیر مطمئن۔ اگرچہ عاصی و نبی کے عدم اطمینان میں کیفیت اور مقصود کا بعد المشرقین ہے۔ ایک حکیم الٰہی کا قول ہے کہ انسان کی ہر حالت میں بے اطمینانی اور گھاٹے کا احساس اس کے الٰہی الاصل ہونے کا بین ثبوت ہے۔ اس کی اصل خدا کے صفات لا متناہیہ ہیں' جو روح ہستی لامحدود میں سے سرزد ہوئی ہے اس کا مقصود بھی ہستی لا محدود ہے۔ اس لئے کوئی محدود شے اس کو مطمئن نہیں کرسکتی وہ ہر محدود کے حصول کے بعد اس سے بیزار ہوجاتا ہے:

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا　　　ورنہ گلشن میں علاج تنگی داماں بھی ہے
(اقبال)

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا
یاں آ پڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں (غالب)

کچھ اسی انداز کا یہ مضمون بھی ہے کہ

ہر دو عالم قیمت خود گفتہ ای　　　نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

انسان کے مقابلے میں باقی تمام مخلوق مطمئن ہوتی ہے۔ شجر و حجر' چرند پرند' شمس و قمر سب اپنی اپنی فطرت کا تقاضا پورا کر رہے ہیں۔ ہر شے کسی مسلمہ قانون کے ماتحت موجود ہے۔ ہر چیز زبان حال سے کہہ رہی ہے کہ جو ہے سو ہے' جو کچھ ہے وہ ٹھیک ہے' ہر چیز میں وجود اور خیر ہم معنی ہیں۔ فقط انسان ہے جو قانون کی خلاف ورزی پر بھی قادر ہے اور اپنی کسی حالت پر بھی راضی نہیں۔ اس کو باقی

مخلوقات کے اطمینان پر رشک بھی آتا ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ وہ کسی دوسری مخلوق کی طرح مطمئن ہونا بھی پسند نہیں کرتا۔ اگر اس کو اختیار دیا جائے کہ تمہیں بیل بنا دیا جائے کہ بے فکر ہو کر گھاس کھاتے پھرو یا پرندہ بنا دیا جائے کہ شاخ بشاخ آزادی سے اُڑتے اور چہچہاتے پھرو تو وہ ہرگز اس پر راضی نہیں ہوگا' وہ کہے گا کہ مجھے مطمئن بیل یا پرندکی بجائے غیر مطمئن انسان رہنا گوارا ہے۔

پھونک ڈالا ہے میری آتش نوائی نے مجھے
اور میری زندگانی کا یہی ساماں بھی ہے

(اقبال)

ابو البشر جس جنت سے نکلے وہ روح انسانی کی روح الارواح سے وصل کی کیفیت تھی' وصال کے بعد زوال کا احساس درد فراق پیدا کرتا ہے۔ انسان کو ہر وقت یہ احساس رہتا ہے کہ وہ نصب العین اور مقصود سے دور اور مہجور ہے۔ روح انسانی اپنی سرمدی حیثیت میں اگر مقصود حقیقی سے آشنا نہ تھی' تو یہ حرمان کا احساس اس میں کہاں سے پیدا ہوا۔ حسرت ہ حرماں کا احساس اس کی اصل کا غماز ہے۔ انسان کو گہری نفسی کیفیت میں اس کا مبہم سا شعور ہوتا ہے کہ وہ عالم آب و گل اور جہان رنگ و بو کا باشندہ نہیں۔ بلبل بوستان سرمدی خدا جانے اس قفس عنصری میں کس طرح محبوس ہوا:

طائر گلشن قدسم چہ دہم درد فراق — کہ دریں دا مگہ حادثہ چوں افتادم

(حافظ)

ما طائر قدسیم نوا را نہ شناسیم — مرغ ملکوتیم ہوا را نہ شناسیم (فیضی)

اسے یاد نہیں کہ وہ گلشن اور وہ نشیمن کہاں تھا' لیکن وہاں واپس جانے کی آرزو روحانیت کا سرمایہ ہے' وہاں سے بہت دور نکل آنے کی وجہ سے راستہ دشوار گزار اور دراز ہو گیا ہے۔ ممکن ہے منزل مقصود دور نہ ہو جیسا کہ ارشاد الہٰی ہے' کہ وہ انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ لیکن راہ ناشناسی کی وجہ سے راستہ خواہ مخواہ دراز ہو جاتا ہے۔

بس کہ دراز اوفتد جادہ زگمراہیم (غالب)

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر (اقبال)

روح انسانی میں جو اپنی اصل سے جدائی کا احساس ہے' اس کو مولانا ایک عام اصول حیات کے ماتحت لا کر اس کی توجیہ کرتے ہیں۔ کل شئی یرجع الی اصلہ ہر چیز میں یہ فطری میلان ہے کہ وہ اپنی اصل کی طرف عود کرنا چاہتی ہے۔ بعض لوگوں کو ضرورت روزگار یا حوادث ایام اس پر مجبور کرتے ہیں کہ وہ اپنے وطن کو خیرباد کہہ کر کہیں دیار غیر میں چلے جائیں' وہاں اگر ان کو کوئی مصیبت پیش آئے تو انھیں اپنا پہلا گھر اور وطن یاد آتا ہے' اور اگر وطن سے دور وہ معزز اور دولت مند بھی ہو جائے تو بھی وقتاً" فوقتاً" اپنے قدیم وطن کی یاد اس کے دل میں درد اور حسرت پیدا کرتی ہے' اصلی وطن کی بولی یا وہاں کا گانا سن کر وہ مضطرب ہو جاتا ہے۔ مولانا جب اپنے درد فراق کی کوئی دنیاوی مثال تلاش کرتے ہیں تو مجبوری وطن سے بہتر ان کو کوئی مثال ہاتھ نہیں آتی۔ حافظ کا یہ شعر بھی اسی کیفیت کا مظہر ہے:

من از دیار حبیبم نہ از بلاد رقیب مہیمنا بہ رفیقان خود رساں بازم

روح کی مراجعت الی الوطن کے متعلق مولانا اپنے دیوان شمس تبریز کی ایک غزل میں فرماتے ہیں:

ما بفلک بودہ ایم یار ملک بودہ ایم باز ہما نجا رویم' خواجہ کہ آں شہر ماست

اپنے اس اصل اور روحانی وطن کا احساس انسان کو ہر حالت میں نہیں ہوتا۔ غم ایام میں مبتلا ہو کر اور زندگی کی گوناگوں الجھنوں میں الجھ کر انسان کو موجودہ مصائب دور کی یاد سے غافل کر دیتے ہیں۔ اگر روح کو اپنی غریب الوطنی کا احساس گاہے گاہے ہوتا ہے' تو وہ اپنے احساس کی واضح تعبیر بھی نہیں کر سکتی۔ یہ احساس مختلف ذرائع سے ابھرتا اور بیدار ہوتا ہے۔ اس کا ایک ذریعہ سماع بھی ہے۔ سماع کے جائز اور ناجائز' مستحب یا مباح ہونے پر اکابر صوفیہ مختلف الرائے ہیں۔ یہاں اس بحث میں پڑنا مناسب نہیں' فقط اس پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ مولانا اہل

سماع میں سے ہیں اور ترنم کو غذائے روح سمجھتے ہیں۔ مولانا کی خانقاہ میں سماع بھی ہوتا تھا اور والہانہ رقص بھی، اس کا سامان ابھی تک ان کی خانقاہ قونیہ میں موجود ہے۔ اپنی مثنوی معنوی کا آغاز انھوں نے نَے نوازی ہی سے کیا۔ اولیا و انبیا کی صحبت یا براہ راست فیضان الٰہی اور کشف حقیقت ہر ایک کو میسر نہیں آ سکتا۔ عام لوگوں کے لئے عام حالت میں سماع راست جس میں صحیح شرائط موجود ہوں، ایک روحانی سوز و گداز پیدا کرتا ہے۔ اسی لئے بعض مذاہب میں سماع ایک جزو عبادت بن گیا ہے، اسلام نے مومنوں کو اس کی طرف اس سے زیادہ رغبت نہیں دلائی کہ قرآن کریم کو غنا اور ترنم سے پڑھا جائے، تاکہ انسان کی آواز کا جمال خدائے جمیل کے کلام کو اور موثر بنا دے۔ حدیث شریف میں ہے: من لم یتغنی فی القرآن فلیس منی جو قرآن کریم کو ترنم سے نہیں پڑھتا، وہ ہم میں سے نہیں۔ میں نے بعض غیر مسلموں سے سنا ہے کہ جب کوئی قاری ترنم سے قرآن پڑھتا ہے تو الفاظ کے معنی نہ سمجھنے پر بھی غیر مسلم بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ ترانوں اور نغموں کے کئی اقسام ہیں، اور سننے والوں کے بھی کئی اقسام ہیں۔ لیکن یہ ایک مسلّم بات ہے کہ نغمے میں دلکشی دل سوزی سے پیدا ہوتی ہے۔ عام خیال ہے کہ گانا غم غلط کرنے کے لئے گایا جاتا یا سنا جاتا ہے۔ یہ غلط فہمی ادنیٰ درجے کے نفوس نے پھیلائی ہے۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے:

اگلے وقتوں کے ہیں یہ لوگ انھیں کچھ نہ کہو
جو مے و نغمہ کو اندوہ ربا کہتے ہیں

جس شخص کی روحانیت مطلقاً مردہ نہ ہوچکی ہو اور جس کے لطیف تاثرات دنیا کی کثافتوں کے اندر مدفون نہ ہوچکے ہوں، اس کو دلسوز نغمہ، مسرت افزا نغمے سے زیادہ دلنشین اور دلکش محسوس ہوتا ہے۔ ایک انگریزی شاعر کا قول بھی مشہور ہے کہ شیریں ترین نغمہ وہی ہے جس میں درد و سوز ہو۔ نفسیات کی ادنیٰ سطحوں پر غور کرنے والے اس کی ادنیٰ سطح پر توجیہ کرتے ہیں۔ لیکن بعض اکابر مفکرین اور بعض اکابر صوفیہ کے ہاں اس کی توجیہ وہی ہے، جس سے مولانا نے اپنی مثنوی کا آغاز کیا ہے کہ ترنم انسان کو اپنی گم گشتہ جنت کی یاد دلاتا ہے، اور اس میں اس تاثر

کو بیدار کرتا ہے کہ اس موجودہ عالم آب و گل میں وہ آوارہ غربت ہے۔ مغرب میں شوپن ہار جیسا کافر فلسفی جو خدائے رحیم یا روحانی عالم کا قائل نہیں' اور جو نفی حیات کے بعد کسی قسم کے بقا کی طرف قدم اٹھانا نہیں چاہتا' وہ بھی موسیقی کے متعلق لکھتا ہے کہ انسان کے پاس یہی ایک واحد ذریعہ ہے جس کی بدولت وہ اس مشیت میں غوطہ زن ہوتا ہے' جو مختلف قسم کی زندگیوں میں صورت پذیر ہو کر الم آفرین ہوتی ہے۔ شوپن ہار اس مشیت کی حقیقت کو غلط سمجھا' لیکن اس یقین میں عارف رومی کا ہم نوا ہوگیا کہ زندگی کی اصلیت جو کچھ بھی ہے اس کی طرف اس عالم میں نغمہ رہبری کرتا ہے۔

نغمے کی دلکشی ویسے تو عام ہے' لیکن عاشق کے لئے یہ دوا بھی ہے اور غذا بھی اور شربت روح افزا بھی۔ غذائے عشق ہونے کی وجہ سے ہی نغمہ غذائے روح ہے۔ بانسری اور عاشق میں ایک ظاہری مماثلت یہ ہے کہ دونوں کا سینہ پارہ پارہ ہوتا ہے۔ جب تک سینے میں سوراخ نہ پڑیں' نہ نَے نالہ آفریں ہوسکتی ہے اور نہ عاشق نالہ شبگیر میں مبتلا ہوسکتا ہے:

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

اسی مضمون کا امیر مینائی کا شعر ہے:

نالے بدن کو توڑ کر نکلے برنگِ نَے منہ بند کیا ہوا میں سراپا دہن ہوا

اس فغان روح کا راز کیا ہے؟ دنیا میں عام حالتوں میں جس محبوب شخص یا شے کی مہجوری فغاں پیدا کرتی ہے' وہ محبوب اس فغاں سے دور ہوتا ہے لیکن مولانا فرماتے ہیں کہ نالہ روح کی عجیب کیفیت ہے اس کا راز خود اسی کے اندر دمساز ہے' مگر یہ نغمہ چونکہ ظاہری کانوں کے لئے نہیں' اس لئے نالہ کرنے والے اور نالہ سننے والے کے کان اس سے آشنا نہیں ہوتے اور نہ ظاہر کی آنکھ پر یہ راز افشا ہوتا ہے۔ روحانی کیفیتیں دیکھنے یا سننے کی چیزیں نہیں۔ خود حیوانی جان بھی ایک غیر مرئی چیز ہے۔ بدن کے ساتھ اگرچہ اس کا نہایت قریبی اور نہایت گہرا رشتہ ہے' پھر بھی یہ جان اپنے اثرات سے اس قدر ظاہر اور موثر ہونے کے باوجود آنکھوں سے مستور رہتی ہے۔ روح جو جان جان ہے' وہ اور بھی پوشیدہ تر ہے۔ بظاہر نَے کا نغمہ

ہوا کے ارتعاش سے پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ ہوا آتش عشق کو بھڑکاتی ہے بلکہ یوں کہئے کہ وہ خود ایک آگ ہے۔ العشق نار۔

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہ — اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

آتش آں نیست کہ بر شعلہ او خندد شمع — آتش آنست کہ اندر دل پروانہ زدند
(حافظ)

ازاں بدیر مغانم عزیز می دارند — کہ آتشے کہ نمیرد ہمیشہ در دل ماست
(حافظ)

عشق کا جامع اضداد ہونا مشہور ہے۔ جفا سے لذت اندوز ہونا، درد کو دوا خیال کرنا بے سرو سامانی کو سامان سمجھنا، اپنی مرضی کو فنا کردینے کی مرضی، ننگ و نام سے بے پروائی عشق کا سرمایہ غیرت، سوز کو ساز سمجھنا اس کی طینت۔

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا — درد کی دوا پائی درد لادوا پایا
(غالب)

ابر رحمت تھا کہ تھی عشق کی بجلی یا رب — جل گئی مزرعہ ہستی تو اُگا دانہ دل
(اقبال)

مولانا فرماتے ہیں کہ نَے چونکہ عشق انگیز چیز ہے، اس لئے اس میں بھی متضاد نما کیفیتوں کا اجتماع دکھائی دیتا ہے۔ بانسری یا چنگ و رباب کے پردے کہلاتے تو ہیں پردے، لیکن کرتے ہیں پردہ دری یعنی عشق کا راز 'از پردہ بروں افتد' نَے نواز کی روح پر سے بھی حجاب اٹھتے ہیں، اور اس کو عالم بقا کی جھلک دکھائی دینے لگتی ہے، اسی اجتماع نقیضین کی بدولت نَے کی یہ کیفیت ہے کہ وہ بیک وقت زہر بھی ہے، اور تریاق بھی۔ خالص نغمے میں اور نوائے نَے میں کوئی الفاظ نہیں ہوتے، لیکن وہ سراپا زبان و بیان اور سراپا حکایت و شکایت ہے۔ نَے کی آواز میں فقط نَے نواز کا عشق بیان نہیں ہو رہا، بلکہ وہ عشق علی الاطلاق کی داستان ہے، لیلیٰ و مجنوں، فرہاد و شیریں، وامق و عذرا اور بے شمار گمنام اور بے نام عاشقوں کا عشق اس میں نالہ انگیز ہے:

نَے حدیث راہ پر خوں مے کند — قصہائے عشق مجنوں مے کند

اس کے زیر و بم میں کثرت اطوار کے باوجود ایک وحدت تاثر ہے' اس ایک جزئی آواز میں عشق کلی کا اظہار ہے۔ اگر کوئی ایک فرد اس نَے نوازی سے اپنا درد بیان کر رہا ہو' اور اس کی وہ کیفیت ہر روح کی کیفیت نہ ہو تو اس میں یہ بات پیدا نہیں ہو سکتی کہ ہر شخص اس کو سن کر پھڑک جائے' ہر روح کو یہ شکایت و حکایت اپنی ہی داستان معلوم ہوتی ہے۔

اس کے بعد مولانا معرفت کا ایک لطیف نکتہ بیان فرماتے ہیں' تمام اچھی محبتوں کی طرح خدا اور روح انسانی کی محبت بھی دو طرفہ محبت ہے' محض یک طرفہ معاملہ نہیں کہ معشوق بالکل بے حس' بے پروا اور بے نیاز ہو اور عاشق مضطرب اور وصل جُو۔ خدا کی ذاتی صفت رحمانیت و رحیمیت ہے جو محبت کی مترادف ہے۔ عشق کی آفرینش حسن سے ہوتی ہے یعنی خود حسن عشق کا آفریدگار اور پروردگار ہے' اس لئے جمال ازلی عشق اور عاشق سے مستغنی کیسے ہو سکتا ہے۔ حسن کی بے نیازی ایک غلط خیال ہے۔ آرائش جمال عشق ہی کی خاطر ہوتا ہے۔ حسن و عشق ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں' ایک کے بغیر دوسرے کا وجود ناممکن ہے۔ یہ نکتہ معرفت ایک حدیث قدسی میں بیان ہوا ہے۔

کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں ایک مخفی خزانہ جمال و کمال تھا' میں نے چاہا کہ میرے عارف اور قدر دان پیدا ہوں' اس لئے میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔ قرآن کریم میں ہے کہ میں نے جن و انس کو عبادت کے لئے پیدا کیا' ان دونوں بیانات میں کوئی تضاد نہیں' کیونکہ عبادت حقیقی کا جوہر عشق ہی ہے' اور جس عبادت میں عشق کا عنصر نہ ہو وہ عبادت نہیں' بلکہ محض مزدوری یا اعضا کی جنبش ہے۔ جامی نے اس حدیث کے مضمون کو نہایت بلیغ اشعار میں موزوں کیا ہے:

نکو رو تاب مستوری ندارد | چو در بندی سر از روزن برآرد
برون زد خیمہ ز اقلیم تقدس | تجلی کرد بر آفاق و انفس
ز ذرات جہاں آئینہ ہا ساخت | زروئے خود بہر یک عکس انداخت

کسی حسین کو یہ گوارا نہیں ہوتا کہ وہ اپنے حسن کو قدر دانوں کی نگاہوں

سے پوشیدہ رکھے۔ اگر اس پر دروازہ بند کردو گے' تو وہ کھڑکی میں سے جھانکنے اور رونمائی کرنے لگے گا۔ یہ حسن کی فطرت کا تقاضا اور اس کی غیر منفک جبلت ہے۔ خدائے جمیل نے بھی ذات بحت کے عالم قدس سے اپنا خیمہ باہر لگا دیا' اور اپنی تجلی سے تمام جہان اور نفوس کو منور کردیا۔ خود اپنے حسن کو دیکھنے اور ہر ایک کو دکھانے کا یہ شوق ہوا کہ جہان کے ہر ذرے کو اس نے اپنے جمال کا آئینہ بنا دیا' تاکہ ذرے ذرے میں اس کا چہرہ منعکس ہو سکے۔

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز برہ تو روے نیست   در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

(غالب)

خدا صرف محبوب نہیں بلکہ محب بھی ہے' بلکہ یوں کہو کہ وہ سراپا محبت ہے' جس نے محبوب و محب کی تفریق پیدا کی ہے تاکہ اضافہ محبت اور تکمیل عشق سے پھر یہ تمیز اٹھ جائے۔ اگر ہم خدا کے محتاج ہیں تو وہ ہمارا مشتاق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا استغنا اس کو محبت سے مستغنی نہیں کرتا' کیونکہ وہ اس کی صفت ذاتی ہے۔

کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ:

پرتو معشوق اگر افتاد بر عاشق چہ شد   ما بدو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

(حافظ)

مولانا نے اس نکتہ معرفت کو نَے ہی کی تمثیل میں بیان کیا ہے کہ دیکھو' بانسری کے دو دہن ہوتے ہیں' ایک دہن نَے نواز کے منہ میں ہوتا ہے اور دوسرے دہن سے نوا نکلتی ہے۔ روح انسان اگر ایک بانسری سے مشابہ ہے جس میں سے نالہ فراق نکل رہا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ بانسری خود بج رہی ہے' یا کوئی نَے نواز اس کو بجا رہا ہے؟ جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ فغاں انسانی روح کے دہن سے نکل رہی ہے لیکن اصل میں بجانے والا خود خدا ہے جس کا دہن ہم سے پوشیدہ ہے:

شوریست نوا ریزی تار نفسم را   پیدا نہ اے جنبش مضراب کجائی

(غالب)

روحوں کا عالم ازلی سے فراق خواہ کسی حکمت الہٰی سے واقع ہوا ہو لیکن یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ روحیں دورافتادگی میں مضطرب ہوں اور خدا ان کی طرف سے

مطمئن بیٹھا رہے۔ ایسی بے نیازی محبت الٰہی کا تقاضا نہیں ہو سکتا' ایسا ہونا رحمت سے بعید ہو گا' جو ذات الٰہی کا لازمہ ہے۔ الخلق عیال اللّٰہ' اللہ جو مخلوق کا باپ بھی ہے اور اس کی ماں بھی اور امومت و ابویت دونوں سے زیادہ اس میں ربوبیت اور رحیمیت ہے' اس سے یہ بات سرزد نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنے عیال اور مخلوق کو اپنی طرف جذب نہ کرے۔ چنانچہ یہ خدا ہی کا فعل ہے کہ وہ روحوں میں فراق کا احساس پیدا کرتا ہے' تاکہ ان میں وصال کی خواہش ناپید نہ ہو جائے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر خدا احساس فراق پیدا نہ کرتا تو روحوں کی رجعت اس کی طرف ناممکن ہو جاتی۔ لہٰذا روح انسانی میں فغاں انگیز نے وہی بجا رہا ہے' اس طرف سے وہ دہن مکنون پھونکتا ہے' تو اس طرف سے فغاں نکلتی ہے۔ کوتاہ اندیشی سے یہ گمان ہو سکتا ہے کہ انسان نالہ کش ہے' اور خدا اس سے مستغنی ہے۔ حقیقت یہ نہیں ہے۔ جس قدر روحیں خدا کی طرف جانے کے لئے بیتاب ہیں اس سے زیادہ خدا ان کو اپنی طرف کھینچنے کا مشتاق ہے:

دو دہاں داریم گویا ہمچو نَے — یک دہاں پنہانست در لبہائے وے
یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما — ہائے و ہوئے در فگندہ در سما
لیک داند ہر کہ او را منظر است — کایں فغان ایں سری ہم زاں سر است
دمدمہ ایں نائے از دم ہائے او است — ہائے وہوئے روح از ہیہائے او است

چونکہ مولانا سماع کو کاشف اسرار اور وصول الی الحق کا ذریعہ بتا چکے ہیں' ان کو معاً خیال ہوتا ہے کہ لوگ ہر قسم کی نَے نوازی اور چنگ و رباب سے لطف اندوزی کو روحانی شغل خیال نہ کرلیں' اس لئے تنبیہہ کا اضافہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ ہر شخص سماع راست کی قدرت نہیں رکھتا۔ انجیر ہر حقیر پرندے کی غذا نہیں۔

بر سماع راست ہر کس چیز نیست — طعمہ ہر مرغکے انجیر نیست
در نیابد حال پختہ ہیچ خام — پس سخن کوتاہ باید والسلام

عشق

عشق مثنوی کا اہم ترین موضوع ہے' جو اس کے ہر دیگر مضمون پر چھایا ہوا ہے۔ مولانا ہزار طرح اس کی تفسیر کرتے ہیں اور وجد و مستی میں نغمہ ریز ہوتے ہیں' لیکن ان کو تسلی نہیں ہوتی۔ نہ وہ خود عشق کی گوناگوں کیفیتوں سے سیر ہوتے ہیں' اور نہ اس کے بیان سے ان کو تشفی ہوتی ہے۔ عشق محبت کی شدت کا نام ہے۔ محبت انسان کو انسان کے ساتھ بھی ہوتی ہے اور جمال فطرت کے ساتھ بھی۔ بعض اوقات مجرد تصورات مثلاً حریت' عدل وغیرہ کے ساتھ بھی طبیعت کا لگاؤ عشق کے درجے تک پہنچ جاتا ہے اور عاشق پر وہی کیفیتیں طاری ہوتی ہیں جو شخصی عشق کا خاصہ ہیں۔ غرضیکہ عشق افراد کا بھی ہو سکتا ہے اور اشیا یا مظاہر فطرت کا بھی اور معقولات و مجردات کا بھی۔ اسی طرح سے بندے کو خدا کا بھی عشق ہو سکتا ہے۔ جذب و کشش کی کیفیتیں مختلف ہیں' مگر انسان کے پاس محبت یا عشق کے علاوہ اور کوئی الفاظ نہیں۔ ماں کی بچے سے محبت ایک نوعیت کی ہے اور بچے کی ماں سے محبت دوسری نوعیت کی۔ شوہر و زوجہ کی محبت کا انداز ان دونوں سے الگ قسم کا ہے۔ زبان کا افلاس محبت کی اس بوقلمونی اور ثروت تاثرات کو ادا کرنے سے قاصر ہے۔ عشق کی بعض ادنیٰ اور اسفل قسمیں ہیں جنہیں ہوا و ہوس سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جو شخص اسیر ہوس ہے وہ اپنی اس ادنیٰ کیفیت کو بھی عشق ہی کہتا ہے۔ مولانا تنبیہ کرتے ہیں:

این نہ عشق است ایں کہ در مردم بود　　ایں فساد از خوردن گندم بود

فرماتے ہیں کہ شباب اور خورو نوش کی پیدا شدہ مستی کو وہ عشق نہ سمجھ لینا جس کے میں گیت گاتا ہوں۔ ان دونوں کیفیتوں میں کوئی مناسبت نہیں۔

مولانا کے نظریہ حیات کا لب لباب یہ ہے کہ روحوں کا اصلی ماخذ اور مقام ذات الٰہی ہے' کسی ناقابل فہم حکمت اور ناقابل ادراک مشیت سے یہ ارواح اپنی

اصل سے الگ ہو گئیں۔ فراق کی وجہ سے ہر روح بے تاب ہے اور واصل الی الاصل ہونا چاہتی ہے۔ ہر روح اپنی اصل کی جانب کشش محسوس کرتی ہے۔ اسی کشش کا نام عشق ہے۔ تمام حیات و کائنات اسی جذب و کشش کا مظہر ہے۔ جو کچھ ظہور میں آیا اور جو کچھ ظہور میں آتا ہے اس کا محرک یہی عشق ہے۔ ظلمت عدم سے وجود کا ظہور اسی کی بدولت ہے۔ بقول میر:

محبت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور

مثنوی میں کہیں آفرینش ارواح اور تکوین کائنات فی الزمان کا عقیدہ نہیں ملتا۔ مولانا کے نزدیک کائنات میں ارواح کے سوا کچھ نہیں اور خدا یعنی روح الارواح ان لا متناہی ارواح کا مصدر وجود ہے۔ روحوں کو خدا سے اتصال بھی ہے اور انفصال بھی' اور اس اتصال و انفصال کی حقیقت نہ زمانی ہے' نہ مکانی' نہ عقلی' نہ ادراکی۔ اس لئے مولانا جا بجا کہتے ہیں کہ یہ بحث عقلی نہیں' اس لئے ان گتھیوں کو استدلال سے حل کرنے کی کوشش نہ کرو۔ باقی رہے ان چیزوں کے متعلق عام عقائد' مولانا ان کو تقلیدی عقائد کہتے ہیں جو راستہ چلنے کے لئے عصائے نور سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے۔

روح انسانی کیا کبھی عدم محض بھی تھی کہ بعد میں کسی وقت وہ وجود پذیر ہوئی' اکثر صوفیہ کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ مولانا فرماتے ہیں:

من آں روز بودم کہ اسما نہ بود نشاں از وجود مسمیٰ نہ بود

میں تب بھی تھا جب کہ آدم بھی نہ تھا اور وہ اسما بھی نہ تھے جو آدم کو سکھا کر فرشتوں پر اس کی فضیلت ثابت کی گئی' اور نہ وہ چیزیں تھیں جن کے لئے وہ اسما تھے۔ روح کی ازلیت اور ماورائے زمان و مکان ہونے کا مضمون مثنوی میں سینکڑوں جگہ دہرایا گیا ہے۔ شعراء صوفیہ کے کلام میں ہزاروں اشعار اس مضمون کے ملتے ہیں۔ حافظ علیہ الرحمۃ کی ایک پوری غزل اس مضمون کی ہے:

سالہا دل طلب جام جم از ما می کرد آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا می کرد
گوہرے کز صدف کون و مکاں بیروں بود طلب از گم شدگان لب دریا می کرد

دل خود ہی جام جہاں نما ہے جو اگر پوری طرح صاف ہو تو کون و مکان کے

تمام اسرار اس میں منعکس ہوں۔ اس حقیقت سے غافل انسان جام جم کی تلاش کرتا ہے' حالانکہ اس سے بدرجہا بہتر حقیقت نما آئینہ خود اس کا دل ہے۔ دل کی حقیقت انسان علماءِ ظاہر و مقلد اور حکماءِ پابگِل سے دریافت کرتا ہے۔ یہ دریائے معرفت سے بیگانہ ساحل پر کھوئے ہوئے لوگ اس گوہر روح انسانی کی حقیقت کیا جانیں' جو کون و مکان کے صدف کا گوہر نہیں یعنی زمان و مکان دونوں سے ماورا ہے۔ جو چیز زماں سے ماورا ہے اس کی خلقت فی الزمان نہیں ہو سکتی کہ وہ کسی ایک وقت میں پیدا ہوتی ہو کیونکہ وقت خود مخلوق ہے' اور روح کے زوایائے نگاہ میں ایک زاویہ ہے:

گفتم ایں جام جہاں بیں بتو کے داد حکیم گفت آں روز کہ ایں گنبد مینا می کرد

مرشد سے سوال کیا کہ یہ جام جہاں بیں تجھ کو خدائے حکیم نے کب عطا کیا۔ جواب ملا کہ اسی روز جس روز گنبد مینائی وجود میں آیا' بالفاظ دیگر عالم علم انسانی سے مقدم نہیں۔ ان دونوں کے ظہور میں مقارنت ہے یعنی کائنات روح انسانی سے ماقبل نہیں۔ روح انسانی جو کائنات سے بھی مقدم ہے اس کو نور جہاں بینی ظہور جہاں کے ساتھ ہی عطا ہوا' ان میں تقدم اور تاخر نہیں۔

ہر روح میں ازل سے بالقویٰ غیر متناہی ملکات موجود ہیں' فقط ان کے ظہور کے لئے فیض کی ضرورت ہے۔

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگراں ہم بکنند آنچہ مسیحا می کرد

حافظ کی اسی غزل پر نیاز کی ایک غزل ہے جس میں یہ شعر ہے:

عین دریاست حبابم بنگاہ تحقیق ورنہ ایں قطرہ چرا شورش دریا می کرد

اکثر صوفیہ نے یہ تمثیل استعمال کی ہے کہ خدا دریائے حقیقت ہے' اور تمام ہستیاں اسی کی موجیں اور حباب ہیں۔ لیکن روح انسانی میں یہ ایک عجیب تماشا ہے۔

ایں طرفہ تماشا بیں دریا بحباب اندر

ایک حدیث قدسی ہے: لا یسعنی ارض و لا سماء و لکن یسعنی قلب عبد مومن' اسی کو عارف رومی نے ان اشعار میں بیان کیا ہے:

گفت پیغمبر کہ حق فرمودہ است ‏ ‏ ‏ من نگنجم ہیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز ‏ ‏ ‏ من نگنجم ایں یقین داں اے عزیز
در دل مومن بگنجم اے عجب ‏ ‏ ‏ گر مرا جوئی در آں دلہا طلب

روح کی قدامت کے متعلق مولانا نے بے شمار اشعار لکھے ہیں۔ جو لوگ خدا اور روح کی ماہیت اور ان کے باہمی ربط سے آشنا ہو گئے ہیں، ان کے متعلق مولانا فرماتے ہیں:

پیر ایشانند کایں عالم نبود ‏ ‏ ‏ پیش ازیں تن عمرہا بگذاشتند
جان ایشاں بود در دریائے جود ‏ ‏ ‏ پیشتر از کشت بر برداشتند

مولانا فرماتے ہیں کہ روح کا قالب کے بعد اس میں داخل ہونا، یا قالب کا نتیجہ ہونا غلط ہے، بلکہ عالم بھی روح پر مقدم نہیں ہو سکتا، کیونکہ چیزوں اور ان کے اوصاف کا وجود ادراک قلب کے ساتھ وابستہ ہے، بلکہ یوں کہو کہ دل جوہر ہے اور تمام عالم اس جوہر کے اعراض و صفات کا مجموعہ ہے۔ دل وجود حقیقی ہے اور عالم اس کا سایہ۔ اسی طرح قالب روح کا ایک آلہ ہے جو اس نے عالم زمان و مکان میں عمل کرنے کے لئے وضع کر لیا ہے۔ دوسرے عالموں میں جب یہ آلہ کام نہیں آئے گا تو اس کو چھوڑ کر کوئی اور آلہ وضع کر لیا جائے گا۔

قالب از ما ہست شد نے ما ازو ‏ ‏ ‏ بادہ از ما مست شد نے ما ازو
لطف شیر و انگبیں عکس دلست ‏ ‏ ‏ ہر خوشی را آں خوش از دل حاصلست
پس بود دل جوہر و عالم عرض ‏ ‏ ‏ سایہ دل چوں بود دل را غرض

روح انسانی کی اصل چونکہ خدا ہے اس لئے اس میں الٰہی صفات بحد توفیق اور بقدر فیض پائے جاتے ہیں۔ عالم میں خدا اس لئے نہیں سما سکتا کہ عالم اعراض کا مجموعہ ہے اور خود جوہر نہیں یعنی خود بالذات اس کا وجود نہیں۔ عرش ہو یا فرش، سب مکانی چیزیں ہیں۔ حقیقت لامکانی ان میں نہیں سما سکتی، چونکہ روح کی حقیقت لامکانی اور لازمانی ہے، اسی لئے خدا اس میں سما سکتا ہے، روح خدا کی طرح حدود اور اعداد کی دنیا سے ماورا ہے:

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک   نقش ہا بینی بروں از آب و خاک
صورتے بے صورتے بے حد و عیب   ز آئینہ دل تافت موسیٰ راز جیب
گرچہ آں صورت نگنجد در فلک   نہ بہ عرش و فرش و دریا و سمک
زانکہ محدود است و معدود است ایں   آئنہ دل خود نباشد ایں چنیں
روزن دل گر کشادوست و صفا   مے رسد بے واسطہ نور خدا

مندرجہ صدر اشعار کو نقل کرنے سے مدعا یہ تھا کہ اس امر کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ صوفیہ کے نزدیک روح انسانی کو خدائے لم یزل سے مناسبت ازلی حاصل ہے۔ اگرچہ اس مناسبت کی حقیقت ایک راز ہے جو نہ پوری طرح قابل فہم ہے اور نہ پوری طرح قابل بیان۔ مولانا اس راز کی گرہ کشائی کی زیادہ کوشش نہیں کرتے' اور زیادہ تر اسی پر اکتفا کرتے ہیں اور اسی سے آغاز کرتے ہیں کہ میری روح کی نئے جو نالہ انگیز ہے وہ اپنی اصل سے جدا ہونے کی وجہ سے مصروف فغاں ہے' اس کا حال وہی ہے جو فراق زدہ عاشق کا ہوتا ہے۔ زندگی کا تمام کاروبار بالواسطہ یا بلا واسطہ سعی حصول وصال ہے۔ لہٰذا کائنات میں جو کچھ ہے وہ عشق کا مظہر ہے۔ معشوق حقیقی نے اپنے طالبوں میں فراق پیدا کرکے ان کو بیتاب کر رکھا ہے۔ تمام کائنات مراتب درجات اور تنزلات کا ایک سلسلہ ہے۔ تمام تنزلات میں اسی لئے ارتقا کا میلان ہے کہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف بڑھتے اور چڑھتے ہوئے اپنی اصل کی طرف رجعت کی جائے۔ ہر قسم کی حقیقی ترقی عشق ہی کی بدولت ہوتی ہے' بشرطیکہ مطلوب طالب سے ارفع ہو۔ عشق حقیقی کا رجحان ہمیشہ کمال کی طرف ہو گا۔ اس لئے سچے عاشق کے تمام امراض اس سے ساقط ہوتے جائیں گے۔ ذوق معرفت' محبت کی فراوانی' خود غرضی سے نجات' کبر و غرور کا فقدان یہ سب خوبیاں اسی میں پیدا ہو سکیں گی جو اس مطلوب کی طرف کھچا جا رہا ہو' جو جامع کمالات ہے۔ اخلاق اور تزکیہ نفس کی تہہ میں بھی اگر عشق نہ ہو تو یہ زہد خشک کی مزدوری رہ جاتی ہے:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما   اے دوائے جملہ علت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما   اے تو افلاطون و جالینوس ما

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تمام حیات و کائنات میں حرکت و

ارتقا عشق ہی کی بدولت ہے تو خدا جو سرچشمہ وجود ہے' وہ فقط محبوب ہی ہے یا محب بھی ہے۔ ارسطا طالیس جو عقلی استدلال سے وحدانیت تک پہنچا اور توحید عقلی سے آگے نہیں بڑھ سکا' اس کی تعلیم یہ تھی کہ خدا جو مصدر خیر و وجود ہے' وہ محبوب ہے محب نہیں۔ جزئیات سے کلیات کی طرف اور مادہ سے معنی کی طرف جو سلسلہ ارتقا ہے' اس کا محرک اول خدا ہے لیکن وہ محرک بالارادہ نہیں' وہ مطلوب ہے طالب نہیں۔ اس لئے کہ اس کو کسی چیز کی حاجت نہیں اور اس نے کچھ اپنے ذمے نہیں لے رکھا۔ قرآنی توحید اور تصوف کا عقیدہ جو اسلام ہی کی ایک گہری شکل ہے' اس قسم کی عقلی توحید کا مخالف ہے۔ قرآن کریم نے باری تعالیٰ کے بہت سے صفات بیان کئے ہیں۔ لیکن رحمت اور ربوبیت کے صفات خدا کے ذاتی صفات ہیں۔ رحمت کی صفت خدا کا جزو ذات ہے' بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عین ذات ہے۔ مومن کو حکم ہے کہ وہ اٹھتے بیٹھتے خدا کو رحمان و رحیم پکارے تاکہ انہیں صفات کا پرتو اس کی اپنی ذات پر بھی پڑے' اور تخلقوا با خلاق اللہ میں سب سے پہلے وہ اسی صفت کا کماحقہ' تحقق کرے۔ خدا کی خلاقی اور ربوبیت کی اساس رحمت ہی ہے جو محبت ہی کا دوسرا نام ہے۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ خدا نے بندوں کو اس لئے خلق کیا کہ وہ اس کی عبادت کریں۔ محض خدا کا نام جپنا یا ظواہر احکام کی بجا آوری عبادت کا ایک سطحی اور ادنیٰ مرتبہ ہے۔ عبادت اپنے صحیح اور وسیع مفہوم میں ہر کار خیر سے عبارت ہے' جو خواہ اپنے نفس کی بھلائی کے لئے کیا جائے یا دوسروں کی بھلائی کے لئے۔ عبادت کی تکمیل اخلاق حسنہ اور اعمال صالحہ کے بغیر نہیں ہو سکتی' اور اخلاق میں حسن محبت کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا۔ روح عبادت معبود کے آگے سر تسلیم خم کرنا اور اپنی مرضی کو اس کی مرضی میں ضم کر دینا ہے:

جو کہو گے تم' کہیں گے ہم بھی ہاں یونہی سہی
گر تمہاری یہ خوشی ہے مہرباں یونہی سہی

لیکن یہ بات محبت کے کمال ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ایسے ہی عابدوں کے متعلق خدائے رحیم فرماتا ہے کہ خدا ان سے محبت کرتا ہے' اور وہ خدا سے محبت کرتے ہیں۔ صوفیہ کرام عبادت کی بجائے محبت کی اصطلاح استعمال کرنے لگے' اس لئے کہ محبت ہی جوہر عبادت اور غایت عبادت ہے۔ مومن کا خدا محب بھی ہے اور

محبوب بھی۔ محبت کی ہمہ گیری میں خدا بھی داخل ہے' جس قدر انسانی روح خدا سے واصل ہونے کی شائق ہے' اس سے کہیں زیادہ خدا بندے کے قرب کا طالب ہے۔ اسی لئے وہ کہتا ہے کہ میری طرف ایک قدم بڑھاؤ' تو میں تمہاری طرف دس قدم بڑھاتا ہوں۔ روح کے نالہ و فغاں میں جو شوق وصال ہے وہ دونوں طرف سے ہے:

دو دہاں داریم گویا ہمچو نَے — یک دہاں پنہانست در لبہائے وے
یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما — ہائے و ہوئے در فگندہ در سما
لیک داند ہر کہ او را منظر است — کایں فغان ایں سری ہم زاں سر است

عین حیات بھی محبت' مصدر وجود بھی محبت' اور مظاہر وجود بھی مظاہر محبت' اس عقیدے کو دلائل اور مثالوں سے استوار کرنے کے لئے مولانا نے مثنوی میں بے حد کوشش کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عشق کی ہمہ گیری ان ذرات عالم میں بھی موجود ہے جنہیں عام لوگ جامد اور زندگی سے محروم سمجھتے ہیں۔ خدا کے ہاں تو کوئی چیز بھی زندگی سے محروم نہیں۔ فقط زندگی کے مدارج میں تفاوت ہے:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند — با من و تو مردہ' با حق زندہ اند

یہ قرآن کریم کی ان آیات کی تفسیر ہے' جن میں کہا گیا ہے کہ ارض و سماوات میں جو کچھ بھی ہے وہ خدا کی تسبیح میں مشغول ہے۔ یہ اطاعت فطرت الٰہی اور ذوق عشق کی تسبیح ہے جو الفاظ میں نہیں بلکہ اعمال میں بیان ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عشق کے بغیر کائنات ہی نہ بن سکتی۔ کائنات میں جو اجسام اور اجرام ہیں وہ باہمی کشش سے قائم ہیں۔ اس نظریہ کائنات کو نیوٹن نے ریاضیات سے ثابت کیا۔ لیکن عارف رومی کا عرفان اور وجدان اس سے صدیوں قبل اس کی طرف اشارہ کر گیا:

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت و عاشقان جفت خویش
ہست ہر جز وے بعالم جفت خواہ — راست ہمچوں کہربا و برگ کاہ
آسماں گوید زمیں را مرحبا — با تو ام چو آہن و آہن ربا

اجرام فلکی اور زمین میں جذب و کشش ہے' بلکہ ہر ذرہ دوسرے ذرے کی طرف کھنچ رہا ہے۔ تمام کائنات میں کاہ اور کہربا اور آہن و مقناطیس کی قسم کا

تجاذب ہے۔ دنیا میں جو چیز بھی قائم ہے' وہ باہمی کشش سے قائم ہے۔ سائنس دان کہتے ہیں کہ کائنات میں دو قوتیں کام کرتی ہیں' ایک مرکز پسند قوت اور دوسری مرکز گریز قوت۔ مرکز پسند قوت جسے انگریزی میں Centripetal فورس کہتے ہیں' اس کے متعلق تو تجاذب یا باصطلاح مولانا عشق کی اصطلاح راست آتی ہے۔ لیکن اگر عشق کی قوت ہمہ گیر ہے تو یہ مرکز گریز قوت یعنی Centrifugal فورس کیوں ہے اور کہاں سے آئی' اس کا جواب یہ ہے کہ عشق کا حال موج و ساحل کا سا ہے۔ موج ساحل کی طرف بڑھ کر ایک لمحہ اس سے ہم کنار ہو کر پھر پیچھے ہٹ جاتی ہے۔ اس کے بعد دوبارہ ساحل کی طرف لپکتی ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ فراق خود ازدیاد شوق وصال کا باعث ہے۔ زر غبا" تزدد حبا"۔ اگر کائنات میں تمام چیزیں دائما" جفت ہو جائیں' تو کوئی حرکت کوئی زندگی اور کوئی ارتقا باقی نہ رہے۔ روحوں کی خدا سے فراق کی بھی یہی علت ہے کہ اس سے ذوق وصال کی تڑپ بڑھ جاتی ہے اور خدا کی طرف واپس ہوتے ہوئے ان کا ارتقا ہوتا ہے:

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی　　اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے (اقبال)

مولانا کے زمانے میں اور اس کے بہت عرصہ بعد تک اسلامی اور مغربی دنیا میں اجرام فلکیہ کا بطلیموسی نظریہ مسلّم گردانا جاتا تھا کہ زمین ساکن ہے اور آفتاب و سیارگان اس کے گرد گردش کرتے ہیں۔ اجرام فلکیہ کا فضائے لامتناہی میں معلق ہونے کا خیال کسی ذہن میں نہ تھا۔ مولانا جو کچھ اس بارے میں ایک حکیم کی زبان سے بیان کرتے ہیں' وہ ان کے زمانے کی کسی کتاب میں درج نہیں تھا۔ اس کو ان کا کشف سمجھنا چاہیے۔ سائنس میں بھی الہام دلیل اور ثبوت پر مقدم ہوتا ہے۔ نیوٹن کا الہام اور کوپرنکس کا الہام پہلے آیا اور ثبوت بعد میں فراہم ہوئے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ایک پوچھنے والے نے پوچھا کہ یہ زمین محیط آسمان میں قائم کس طرح ہے' یہ گرتی کیوں نہیں۔ یہ قندیل کیسے بے سقف و طناب لٹکی ہوئی ہے' نہ نیچے گرتی ہے' نہ اوپر اٹھتی ہے۔ حکیم نے جواب دیا کہ ہر طرف سے اس کو مساوی اور متوازن تجاذب (Gravitation) نے تھام رکھا ہے' جیسے اگر مقناطیس کا گنبد ہو' اور اس کے وسط میں ایک لوہے کا ٹکڑا ہوا میں معلق ہو تو وہ وہیں قائم

رہے گا، حالانکہ کسی دکھائی دینے والی چیز نے اسے نہیں تھاما:

گفت سائل چوں بماند ایں خاکداں — درمیان ایں محیط آسماں
ہمچو قندیلے معلق در ہوا — نے بر اسفل می رود نے بر علا
آں حکیمش گفت کز جذب سما — از جہات شش بماند اندر ہوا
چوں ز مقناطیس قبہ ریختہ — درمیاں ماند آہنے آویختہ

مولانا فرماتے ہیں کہ اجرام فلکی کے علاوہ تمام اجسام اور ان کی پیدائش بھی اسی عالمگیر تجاذب عشق کی بدولت ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا نے ہر شے کے جوڑے بنائے ہیں۔ سائنس بھی کہتی ہے کہ مثبت اور منفی برقی رو سے بجلی کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ خود ذرات کے اندر مثبت اور منفی برقی عناصر ہیں۔ دو اجزا یا عناصر کے جڑنے سے ہی کسی چیز کی تولید ہوتی ہے۔ ہر جزو اپنی انفرادیت میں غیر مکمل ہوتا ہے۔ اس کی تکمیل دیگر اجزا کے ساتھ جڑنے سے ہی ہو سکتی ہے۔ اگر یہ تجاذب نہ ہوتا تو جہان ٹھٹھر کر رہ جاتا، اس میں نہ کوئی حرکت ہوتی اور نہ نو بنو آفرینش:

میل ہر جزء ے بہ جزء ے می نہد — ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش — از پئے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردوں را ز موج عشق داں — گر نبودے عشق بفسردے جہاں

زمین میں ایک بیج ڈالا جاتا ہے۔ وہ بیج گرد و پیش کے تمام جمادی مادے کے لئے نقطہ جاذب بن جاتا ہے۔ زمین میں جتنے عناصر ہیں، بے تاب عاشقوں کی طرح اپنی ہستی کو اس میں محو کرتے چلے جاتے ہیں۔ اگر اس تخم اور جمادی عناصر میں باہمی تجاذب نہ ہوتا تو بیج یونہی پڑا رہتا۔ جمادات جب اس طرح عشق نبات یا ذوق نشوونما میں اپنے آپ کو محو کر دیتے ہیں تو یہ فنا ان کے ارتقا کا باعث بن جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اعلیٰ کے عشق میں فنا ہونا فنا نہیں بلکہ ذریعہ ارتقا ہے۔ عاشق فنا ہو کر معشوق کے اعلیٰ صفات کو جذب کر لیتا ہے، اسی طرح نباتات روح حیوانی میں داخل ہو کر اپنا درجہ بلند کر لیتی ہے۔ اسی جذبہ عشق کی بدولت کائنات میں ارتقا ہو رہا ہے اور یہ ارتقا رجعت الی اللہ ہے، اور چونکہ کوئی ہستی

خدائے مطلق نہیں بن سکتی' اس لئے یہ ارتقا بھی لامتناہی ہو گا۔ اس کی جو منزلیں طے ہو چکی ہیں' ان کی نسبت مولانا فرماتے ہیں کہ

آمدہ اول بہ اقلیم جماد   وز جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد   وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں او فتاد   نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں   خاصہ در وقت بہار ضیمراں
ہمچو میل کودکاں با مادراں   سر میل خود نداند در لباں
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت   تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت

عرفان دین ترقی کرتے کرتے اور خالص ہوتے ہوتے ایک ایسے خدائے واحد کے عقیدے تک پہنچا' جس کی اصل رحمت اور ربوبیت ہے۔ اس رحمت اور ربوبیت کا یہ لازمی تقاضا ہوا کہ مخلوق ایسے رب رحیم سے محبت کا تعلق رکھے اور محبت ہی بندے کی تمام عبادت اور اطاعت خیر طلبی اور اعمال صالحہ کا سرچشمہ ہو۔ دوسری طرف سائنس میں نباتات و حیوانات کا علم ترقی کرتے کرتے اس نتیجے پر پہنچا کہ انواع نبات و حیوان یہاں تک کہ خود انسان ہمیشہ سے ایک صورت پر قائم نہیں ہیں' بلکہ زندگی تنازع للبقا اور حصول تکمیل کی جہد میں جماد سے لے کر انسان تک اوپر اوپر چڑھتی چلی گئی ہے۔ اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ زمانہ حال میں ڈارون نے پیش کیا اور کوشش کی کہ حسی سائنس کے دائرے کے اندر اس کی خالص میکانکی اور مادی توجیہ کی جائے۔ بعد کے مفکرین اس نتیجے پر پہنچے کہ ارتقا کا عمل حقیقی ہے لیکن اس کی ڈارونی توجیہ ناقص ہے۔ اس کی سب سے زیادہ حکیمانہ تردید برگساں کے فلسفے میں ملتی ہے۔ مادی سائنس والوں نے یہ کہا کہ ارتقا سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی خالق حکیم انواع کا خالق نہیں' اور فطرت رحیم نہیں' بلکہ حد درجے بے رحم ہے۔ ان حکما نے یہ نہ دیکھا کہ زندگی میں میلان عروج ہے اور کوئی حصول کمال قربانی اور ایثار کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ بقا اور ارتقا کی جدوجہد زندگی کی فطرت ہے' اس کا وظیفہ ہی یہی ہے کہ ادنیٰ کو منسوخ کرکے اعلیٰ تر کو اس کی جگہ قائم کیا جائے۔ قرآن کریم میں ہے کہ ہم کسی آیت کو منسوخ نہیں کرتے

جب تک کہ اس سے بہتر یا کم از کم اس سے ملتی جلتی آیت اس کی جگہ نہ لے آئیں۔ مظاہر فطرت بھی آیات اللہ ہیں' چنانچہ آیت کا لفظ قرآن کریم میں مظاہر فطرت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے' اور کلام الہٰی کے ایک جزو کے لئے بھی۔ ڈارون نے تنازع للبقا یا نبرد حیات کے ساتھ بقائے اصلح کا قانون بھی آئین فطرت قرار دیا' لیکن اگر زندگی بالکل کور اور بے مقصد ہے' تو کیا ضروری ہے کہ اصلح کو بقا حاصل ہو' اور کم صالح کو منسوخ ہونا پڑے۔ جہاں کسی جاندار اور اس کے ماحول میں ہم آہنگی ہوتی ہے' وہاں زندگی قائم رہتی اور ترقی کرتی ہے' جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم آہنگی اور وحدت ضامن بقا ہے۔ یہ تمام نتائج سوچنے والوں کو توحید کی طرف لے جاتے ہیں۔ مذہب اپنی معراج میں عشق تک پہنچا اور حیاتیات کی سائنس جسمانی ارتقا تک۔ جلال الدین رومی کے عرفان میں یہ دونوں راستے ایک منزل پر آکر مل گئے ہیں۔ مولانا نے کہا کہ یہ دونوں باتیں درست ہیں اور یہ دونوں چیزیں دراصل ایک ہی ماہیت حیات کے دو درخ ہیں۔ ترقی کرنے میں جو جدوجہد کرنی پڑتی ہے اور جو قربانیاں کرنی پڑتی ہیں' مادی فلسفی کی چشم ظاہر بیں نے اس کو ظلم سمجھا اور فتویٰ صادر کر دیا کہ فطرت سراپا ظلم ہے۔ اس نے یہ نہ دیکھا کہ زندگی اضداد میں وحدت پیدا کرنے کی سعی پیہم کا نام ہے۔ اضداد سے گھبرانا زندگی سے گریز کرنا ہے' اور گریز سے زندگی مفلوج ہوتی ہے' تکمیل نہیں پاتی۔ قرآن خدا کو رب اور رحیم بھی کہتا ہے اور اس کے ساتھ جدوجہد اور جہاد کی تعلیم بھی دیتا ہے' اور ان دو باتوں میں کوئی تناقض نہیں سمجھتا۔ بقائے اصلح کا قانون قرآن نے نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے۔ (سورۂ رعد رکوع ا) کہ دیکھو بارش ہوتی ہے' تو اچھا پانی زمین جذب کر لیتی ہے اور پانی کے ساتھ جو غیر مفید عناصر بہتے ہیں' روئیدگی ان کو رد کر دیتی ہے۔ اسی طرح دھاتوں کو زیور وغیرہ بنانے کے لئے کٹھالی میں گلاتے ہیں تو جھاگ اور میل کچیل الگ ہو جاتی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ اسی کو تمام زندگی کا اصول سمجھ لو۔ یہ صالح اور غیر صالح یا بالفاظ دیگر خیر و شر کی پیکار ہے جو باعث تکمیل حیات ہے۔

قرآن کریم میں ارتقا کی طرف اور بھی اشارے ہیں۔ فلکیات میں بھی

سائنس نے ارتقا کا عمل دیکھا اور یہ نتیجہ نکالا کہ اجرام فلکیہ جن میں ہمارا کرۂ ارض بھی شامل ہے عمل ارتقا سے الگ الگ ہوئے ہیں' آغاز میں یہ جدا جدا نہ تھے۔ قرآن کریم نے بھی یہی بات کہی ہے:

ان السمٰوات والارض کانتا رتقاً ففتقناھما

غرضیکہ مظاہر حیات و فطرت کی تنسیخ و "قانون بقائے اصلح" اور ارتقائے کائنات کے متعلق قرآنی اشارے موجود ہیں۔ مولانا نے ان اشاروں کی کسی قدر کھول کر توضیح کی ہے۔ مذہب کا کام مادی سائنس کے مظاہر کی تفصیلی توجیہ نہیں' دین تو انسان کا تزکیہ نفس چاہتا ہے' تاکہ نفس انسانی خدا کی طرف رجوع کرکے زندگی بسر کرسکے۔ طبیعیاتی باتیں جو مذہبی صحیفوں میں آجاتی ہیں' وہ اکثر یا فصاحت بیان کا حصہ ہوتی ہیں یا تمثیلی ہوتی ہیں۔ علوم جزئیہ کے نظریات بیان کرنا اور عناصر کی ترکیب و تخریب کے قوانین تلاش کرنا مذہب کا کام نہیں۔ لیکن مظاہر حیات و کائنات کے متعلق کچھ اساسی اصول بعض اوقات اشارۃً" اور بعض اوقات وضاحتاً" بیان ہو جاتے ہیں' تاکہ انسان کو اس کا اندازہ ہو جائے کہ جس قسم کی کائنات میں وہ رہتا ہے بنیادی طور پر اس کی حقیقت کیا ہے اور زندگی کے وسیع ترین اصول کیا ہیں جن کی بنا پر افراد اور اقوام اپنا زاویہ نگاہ علم و عمل کے متعلق درست کرسکیں۔

بعض لوگ غلط فہمی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ مولانا کے اشعار سے یہ ٹپکتا ہے کہ وہ ہندوؤں کے عقیدۂ تناسخ کے قائل ہیں۔ اس قسم کے اشعار مثنوی میں ملتے ہیں:

ہمچو سبزہ بارہا روئیدہ ام　　یک صد و ہفتاد قالب دیدہ ام

لیکن مولانا آواگون کے عقیدے سے کوسوں دور ہیں۔ ارتقائے حیات میں روح کا منزل بمنزل اپنا آلہ عمل یعنی قالب بدلنا اور چیز ہے اور اعمال کے لحاظ سے بار بار انسان کا گدھا یا چوہا بن کر اس دنیا میں آنا اور بات ہے۔ ہندوؤں کا زمانہ حال کا سب سے بڑا مفکر صوفی شری اربندو گھوش جس نے حیات ابدیہ پر تین ضخیم اور بلیغ جلدیں لکھی ہیں' عارف رومی کی طرح تناسخ کی بجائے ارتقا کا قائل ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ زندگی پلٹ کر پیچھے کی طرف نہیں جاتی، بلکہ ٹھوکریں کھا کر اور چکر میں آ کر بھی آگے ہی کی طرف بڑھتی ہے۔ انگور جب کچا ہوتا ہے تو اس کو غورہ کہتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ زندگی کا قانون یہ ہے کہ

ہیچ انگورے دگر غورہ نہ شد

مذکورہ صدر اشعار کے علاوہ بھی ارتقا کے متعلق اشعار مثنوی میں ملتے ہیں:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم بحیواں سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چہ ترسم کے ز مردن کم شدم
حملہ دیگر بمیرم از بشر	پس بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پراں شوم	آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنوں	گویدم کانا الیہ راجعون

جرمنی کا مشہور شاعر حکیم گوئٹے بھی زندگی کے اسی اصول کی تلقین کرتا ہے کہ ہر قدم پر موت میں سے حیات پیدا کرتا ہوا اوپر کی طرف اٹھتا جا۔ ٹینی سن نے اِن میموریم کے آغاز میں اسی کا حوالہ دیا ہے کہ ہر قدم پر نفس کو مردہ کر کے، اس پر پاؤں رکھ کر اوپر اٹھتے جاؤ۔ مولانا بھی یہی فرماتے ہیں، اور بڑے ادعا کے ساتھ کہتے ہیں کہ احسن تقویم والی روح جدائی میں اسفل السافلین تک گری، مدارج حیات میں جماد اسفل السافلین ہے گویا جمادی حالت میں آگئی، پھر اس حالت میں سے نکلتے ہوئے اس کو بڑا عرصہ لگا۔

صد ہزاراں سال بودم در مطار　　ہمچو ذرات ہوا بے اختیار

اس جمادی حالت میں میری روح کی کیفیت ذرات ہوا کی طرح تھی جو بے اختیار ادھر ادھر اڑتے پھرتے ہیں۔ اس کے بعد میں اس اعلیٰ تنظیم میں آیا، جو نباتی حالت ہے، جس میں ذرات ایک مقصد نشوونما کے ماتحت منظم ہو جاتے ہیں، اس سے ترقی کی، تو حیوانیت میں آیا، جس میں نشوونما کے علاوہ حرکت ارادی بھی ہے اور نقل مکان کی صلاحیت بھی، حیوانیت کے درجے کو عبور کر کے انسانیت کی طرف بڑھا۔ اگر ادنیٰ درجے کی موت وارد نہ ہوتی، تو اوپر والے درجے میں عروج ناممکن تھا۔ جب مجھے فنا سے بقا کے حصول کا قانون معلوم ہو گیا ہے، اور میرے تجربے میں

آ چکا ہے' تو میں اب انسانی جسم و نفس کی موت سے کیوں ڈروں۔ کسی پہلی موت سے میں کم تو نہیں ہوا' زیادہ ہی ہو تا گیا۔ جسم کثیف سے آزاد ہو کر میرا بوجھ ہلکا ہو جائے گا۔ اور میں کثافت سے لطافت کی طرف ترقی کروں گا۔ اب لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کرے گی تو ملائکہ کے انداز کی پرواز اور آلائشوں سے تنزیہ ہو گی' لیکن زندگی ارتقائے مسلسل ہے۔ اس حالت میں بھی ٹھیروں گا نہیں' اس سے برتر حالت ماوراء ملکیت کیا ہے' وہ وہم و گمان میں نہیں آتی' لیکن اس کے ہونے میں شک نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ایسی حالت میں پہنچوں گا' جس پر زمانی اور مکانی اور عقلی وجود کی کسی حیثیت کا اطلاق نہیں ہو تا۔ وجود کے مقابلے میں عدم ہی کا لفظ انسان کی زبان میں ہے' لہٰذا اس کو عدم ہی کہہ لیتا ہوں۔ اگرچہ جس کو وجود کہتے ہیں وہ اس عدم کے مقابلے میں محض سایہ بے مایہ ہے' خدا ہی سے الگ ہو کر میں نے یہ سفر شروع کیا تھا' پھر وہیں واپس پہنچوں گا' تو یہ سفر ختم ہو گا:

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش　　باز جوید روزگار وصل خویش

مولانا اس سفر کو خدا میں پہنچ کر ختم کرنے کے متمنی ہیں' لیکن کیا یہ سفر کبھی پوری طرح ختم بھی ہو گا۔ بعض اکابر صوفیہ جن میں شیخ اکبر بھی ہیں' یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ سفر کبھی ختم نہیں ہو گا' انسان فقط قریب سے اقرب ہو تا جائے گا۔

ایک حکیم الٰہی نے لکھا ہے کہ اگر خدا ایک ہاتھ میں صداقت مطلقہ اور دوسرے ہاتھ میں تلاش حق رکھ کر مجھے اختیار دے کہ ان دونوں میں سے جو چاہو' وہ لے لو تو میں بادب عرض کروں کہ باری تعالیٰ صداقت مطلقہ کو تو اپنے ہی پاس رہنے دے کیونکہ تو ہی حق علی الاطلاق ہو کر حی و قیوم بھی رہ سکتا ہے' مجھے تلاش حق عنایت فرما' کیونکہ میری حیات طلب ہی سے قائم رہ سکتی ہے' اگر طلب نہ رہی تو میں بھی نہ رہوں گا۔ غرضیکہ الیہ راجعون کے اندر سفر ہی سفر ہے اور سالک ہمیشہ سالک ہی رہے گا' لا متناہی اور بے طلبی فقط الوہیت ہی کو حاصل ہے۔ مخلوق کے لئے بڑھتا ہوا قرب ہے جس کی کوئی انتہا نہیں۔

اس تمام سفر میں جو میلان' جو تقاضا اور جو تڑپ ہے' اس کے لئے مولانا کے پاس فقط عشق ہی کی اصطلاح ہے۔

عشق اور عقل کا باہمی تعلق نہایت اہم مسئلہ ہے، حکمائے یونان، سقراط، افلاطون اور ارسطو نے عقل کو ماہیت وجود قرار دیا۔ خدا کا تصور ان کے ہاں عقل کل کا تصور ہے۔ ہر چیز کی ہستی میں جتنی اصلیت ہے، وہ عقل ہی کی بدولت ہے، اور زندگی کا نصب العین یہ ہے کہ انسان عقل جزوی سے عقل کلی کی طرف ترقی کرے۔ مولانا بھی ان حکما کے ہم نوا ہو کر عقل کی اہمیت کے کچھ کم قائل نہیں، اور عقل و حکمت کی تعریف میں مثنوی میں بے شمار اشعار ملتے ہیں۔ قرآن کریم بھی حکمت کو نعمت عظمیٰ قرار دیتا ہے:

من یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا" کثیرا

کائنات کے مظاہر کی حکمت پر غور کرنا ایک افضل عبادت ہے، اسی لئے عالم کو عابد پر ترجیح ہے، جس کے ثبوت میں متعدد احادیث بھی ملتی ہیں۔ لیکن مولانا کے ہاں عقل و حکمت کا مفہوم فلاسفہ کے مفہوم سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ سائنس اور فلسفے میں استعمال ہونے والی عقل کو وہ عقل جزوی کہتے ہیں، جسکی حقیقت حیات تک رسائی نہیں ہوتی۔ عقل استدلالی کی بے مائگی، مثنوی کا خاص مضمون ہے۔ لیکن مولانا عقل کلی اور حکمت عرفانی کی مدح میں اکثر رطب اللسان ہوتے ہیں:

طالب حکمت شو از مرد حکیم　　تا ازو گردی تو بینا و علیم

فرماتے ہیں کہ حکمت طلب شخص ترقی کرتے کرتے ایسے درجے پر پہنچ جاتا ہے کہ وہ خود منبع حکمت بن جاتا ہے اور کتاب و اسباب تحصیل سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ حکمت کی ترقی اس کو مقام عشق تک پہنچا دیتی ہے جو وحی و الہام کا مقام ہے۔ پہلے وہ معلومات کو حافظے میں محفوظ کرتا تھا، اس کے بعد وہ خود لوح محفوظ بن جاتا ہے جس پر ازلی حقائق ثبت ہیں:

منبع حکمت شود حکمت طلب　　فارغ آید او ز تحصیل و سبب

لوح حافظ لوح محفوظے شود　　عقل او از روح محظوظے شود

پھر ترقی حکمت اس کو ایسے درجے میں لاتی ہے جو عقل سے ماوریٰ ہے۔ اگر عقل وہاں اپنے آپ کو استعمال کرنے کی کوشش کرے تو سوخت ہو جاتی ہے۔

پہلے درجے میں عقل انسان کی معلم ہوتی ہے، لیکن روح کی ترقی کے بعد

وہ اس کی شاگرد بن جاتی ہے:

چوں معلم بود عقلش ز ابتدا　　بعد ازآں شد عقل شاگردش ورا
عقل چوں جبریل گوید احمدا　　گر یکے گامے زنم سوزد مرا

کانٹ کی طرح اکثر اکابر حکما بھی عقل کی ماہیت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ حسی اور استدلالی عقل کی کنہ وجود تک رسائی نہیں۔ ہربرٹ سپنسر نے دو جلدیں اساس وجود کی لا ادریت پر لکھیں کہ مظاہر کی تہ میں جو وجود مطلق ہے' اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ مولانا کی طرح حکیم صوفی بھی ان حکما سے اس حد تک متفق ہیں کہ محسوسات کے ساتھ واسطہ رکھنے والی عقل مظاہر کے روابط تو معلوم کر سکتی ہے' لیکن اس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ عقل کے آلات ہی اس قسم کے ہیں کہ زمان و مکان کی لا تناہی' اعراض کے جواہر' آغاز و انجام حیات' کسی گتھی کو بھی سلجھانے میں ان کو استعمال کریں تو وہ قطعاً" بے کار ثابت ہوتے ہیں اور عقل متضاد باتوں کو بیک وقت صحیح اور بیک وقت غلط سمجھنے لگتی ہے اور چکر میں آ جاتی ہے۔

استقرائی اور استدلالی عقل ایک تنظیمی قوت ہے' جو محسوسات و مظاہر و حوادث میں ربط تلاش کرتی یا ربط پیدا کرتی ہے۔ کائنات کے تمام مدارج میں نظم موجود ہے' اس لئے ہر درجے میں اس درجے کی عقل پائی جاتی ہے۔ اسی لئے بعض مسلمان حکما نے عقل جمادی' عقل نباتی' عقل حیوانی اور عقل انسانی کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ حکما عام طور پر عقل استدلالی سے آگے نہیں بڑھتے' لیکن اولیائے کرام نے عقل نبوی اور عقل ایمانی کا بھی ذکر کیا ہے' جس کی نوعیت عام انسانی عقل سے اسی قدر مختلف ہے جس قدر کہ عقل حس حیوانی سے الگ ہے۔

امام غزالیؒ روحانی تجربات کو حاصل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ عقل نبوی کو اگر عقل استدلالی سے سمجھنا چاہیں تو یہ ممکن نہیں' اس کی نوعیت ہی الگ ہے۔ جس طرح آنکھ سن نہیں سکتی اور کان دیکھ نہیں سکتے' خواہ بصارت اور شنوائی کو بے حد تیز بھی کر دیں' اسی طرح محض عقل استدلالی کی ترقی سے عقل نبوی تک نہیں پہنچ سکتے جو مورد وحی و الہام ہے۔ عقل جو تمام مدارج اور تمام عوالم میں کار فرما ہے' وہ خود بے پایاں ہے۔ اس عقل میں بھی غواصی کی ضرورت ہے' کیونکہ

عالم کی تمام چیزیں اسی سے صورت پذیر ہوتی ہیں۔ صورتیں ظاہر ہوتی ہیں اور عقل عالم جو ان صورتوں کو پیدا کرتی ہے وہ خود پنہاں ہے، لیکن اس کی پنہانی کے باوجود اس کے مظاہر سے اس کی معرفت حاصل کر سکتے ہیں۔ اعمال و مظاہر اور حوادث کے فہم میں اس کا استعمال لازم ہے۔ یہی عقل علوم و فنون پیدا کرتی ہے اور انسان کو حیوان سے ممیز کرتی ہے۔

تا چہ عالمہاست در سودائے عقل — تا چہ با پہناست ایں دریائے عقل
بحر بے پایاں بود عقل بشر — بحر را غواص باشد اے پسر
صورت ما اندریں بحرِ عذاب — میدود چوں کاسہا بر روئے آب
عقل پنہانست و ظاہر عالمے — صورت ما موج یا از وے نمے

مولانا فرماتے ہیں کہ عقل ایک قسم کا نور ہے، لیکن نور کے مدارج ہیں، اسی لئے قرآن کریم میں نور ذات الٰہی کو نور علی نور کہا گیا ہے۔ ادنیٰ درجے سے شروع کرکے آفتاب کے نور اور نور چشم سے ترقی کرکے آگے بڑھیں، تو نور عقل ہے۔ جو نور محسوسات سے زیادہ منیر ہے، اس سے اوپر نور دل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ نور چشم بھی حقیقت میں نور دل ہی کی بدولت ہے۔ دل کا نور غائب ہو تو آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جائیں مگر کچھ دکھائی نہ دے، اس سے اوپر خدا کا نور ہے جس کا ادراک نہ عقول کر سکیں اور نہ ابصار۔

لا تدرکہ الابصار و ھو یدرک الابصار

نیست دید رنگ بے نور بروں — ہم چنیں رنگ خیال اندروں
ایں بروں از آفتاب و از سہاست — واں دروں از عکس انوار علاست
نور نور چشم خود نور دل است — نور چشم از نور دلہا حاصل است
باز نور نور دل نور خداست — کو ز نور عقل و حس پاک و جداست

نور خدا کے متعلق حمد میں فیضی کے دو شعر ہیں:

نور تو بدیدہ دید نتواں — بارش بنظر کشید نتواں
آں نور کزو دو دیدہ باز است — مژگاں گسل و نظر گداز است

مثنوی میں جا بجا عقل کی نارسائی کا ذکر ہے۔ خصوصاً جب اس کو عشق

کے مقابل میں لایا جاتا ہے، تو اس کی بے بضاعتی کو نمایاں کیا جاتا ہے۔ کہیں مولانا عقل جزوی کو عقل کلی کے مقابلے میں لاتے ہیں اور ایک کو دوسری کے مقابلے میں افضل یا اسفل بتاتے ہیں، کہیں یہ دعا کرتے ہیں کہ اے خدا! تُو نے ہمیں دانش کا ایک قطرہ ہی عطا کیا ہے و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا ۔ تُو خود دریائے عقل ہے، اس قطرے کو اپنے آپ سے متصل کر لے تاکہ ہم بھی بے پایاں ہو جائیں۔

قطرہ علم است اندر جان من — وا رہانش از ہوا و ز خاک تن
قطرۂ دانش کہ بخشیدی ز پیش — متصل گرداں بدریا ہائے خویش

تُو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو — یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر
(اقبال)

کہیں علم اور عقل کو روح کا خاصہ قرار دیتے ہیں کہ دوسری مخلوق سے انسان کا مابہ الامتیاز یہی ہے:

روح با علم است و با عقل است یار — روح را با ترکی و تازی چہ کار

آدمؑ کو ملائکہ پر جو تفوق حاصل ہوا، وہ علم ہی کی بدولت تھا۔ عَلّم آدم الاسماء کلھا:

بو البشر کو علم الاسماء بگ است — صد ہزاراں علمش اندر ہر رگ است
چشم آدم کو بنور پاک دید — جان و سر نامہا گشتش پدید
چوں ملائک نور حق دیدند ازو — جملہ افتادند در سجدہ برو
مدح ایں آدم کہ نامش می برم — قاصرم گر تا قیامت بشمرم

انسانیت یا نصب العینی آدم کا جوہر علم ہے۔ کامل انسان وہی ہے جس کی رگ و پے میں علم سرایت کر گیا ہو، اور خون کی طرح اس کے اندر جاری و ساری ہو۔ آدم کو صرف اسما کے الفاظ نہیں بلکہ ان کے معانی اور اسرار القا ہوئے۔ اللھم ارنی الاشیاء کما ھی انسان اتنا ہی کامل ہے جتنا اس کو ماہیت اشیا، ما فی السمٰوات و الارض کا علم ہے۔ سائنس دان جس کی نظر ابھی فقط مظاہر کے روابط

ظاہری تک محدود ہے' اس کا درجہ عقل ابھی ادنیٰ ہے۔ جب تک انسان ظاہر سے باطن میں اور لفظ سے معنی میں غوطہ نہ لگا سکے' اور جز کو کل کے ساتھ وابستہ نہ کر سکے' تب تک اس کا علم ناقص رہتا ہے۔ علم کی کوئی حد نہیں اس لئے جوہر انسانیت کے کمال کی بھی کوئی حد نہیں۔ اصل علم فطرت اللہ کے قوانین کا علم ہے جن کو قرآن کلمات ربی کہتا ہے اور اس کی لاتناہی کی بابت ارشاد ہے کہ اگر تمام سمندر لکھنے کی روشنائی بن جائیں تب بھی ان کلمات کے بیان پر احاطہ نہیں ہو سکتا۔ حکمت کی ترقی کے متعلق مولانا دعا کرتے ہیں کہ

آنچہ در کون است ز اشیا ز آنچہ ہست
وا نما جاں را بہر حالت کہ ہست

مولانا اکثر فرماتے ہیں کہ معرفت کے بلند مقامات کشف و وحی و الہام اور عشق کی منزلیں یہ سب عقل سے بالاتر ہیں۔ ان کی شرح میں عقل کی ایسی حالت ہوتی ہے' جیسے گدھا دلدل میں دھنس گیا ہو۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان بلند مقامات معرفت میں بھی کسی قسم کی عقل کا کاروبار ہے یا نہیں۔ صوفیہ شریعت سے طریقت اور طریقت سے معرفت کی طرف ترقی کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ معرفت بھی آخر حکمت ہی کا عرفان ہے۔ یہ عقدہ یوں حل ہو سکتا ہے کہ اسفل السافلین سے لے کر اعلیٰ علیین تک ہستی کی کوئی حیثیت حکمت سے خالی نہیں۔ لیکن ادنیٰ درجے کی حکمت یا عقل کے لئے اوپر والے درجے کی عقل ناقابل فہم ہوتی ہے۔ عقل جمادی کے لئے عقل نباتی قابل فہم نہیں ہو سکتی۔ جمادات کا قانون حرکت و جمود نباتات پر قابل اطلاق نہیں اسی لئے میکانکی سائنس کی تمام کوششیں اس میں ناکام رہیں کہ ایک پودے کے اندر تخم سے لے کر شگوفہ و ثمر تک جو اعمال ہوتے ہیں' ان کی توجیہ محض میکانکی اصول پر کی جائے۔ اگر عقل نباتی عقل جمادی کی اس کوشش کی مذمت کرے تو بجا ہو گا۔ اوپر چڑھتے ہوئے عقل حیوانی میں نئے اصول نمودار ہوتے ہیں۔ ان کے اعمال میں کئی قسم کی جبلتوں کا اور حرکت ارادی کا اضافہ ہو جاتا ہے جن پر خالص نباتاتی قوانین کا اطلاق نہیں ہوتا۔ سائنس دانوں کی یہ کوشش بھی ناکام رہی کہ جانور کے جبلی اور ارادی اعمال کی توجیہ نباتی اصول پر

کی جائے۔ حیوانیت کے اوپر انسانیت کا درجہ ہے۔ انسان عالم صغیر اور خلاصہ کائنات۔ اس کے اندر جمادی قوانین بھی عمل کرتے ہیں اور کیمیاوی اصول بھی، غذا اور نشوونما کے بہت سے نباتی قوانین کا بھی اس کے جسم میں عمل و دخل ہے۔ لیکن نفس انسانی ایک مخصوص قسم کی عقل کی وجہ سے اعلیٰ درجے کے حیوانوں سے بھی ممیّز ہو گیا ہے۔ اس کے مقاصد محض حیوانی مقاصد سے بالاتر ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ اپنی انسانیت کا جوہر کھو کر کالا نعام بل ھم اضل نہ ہو جائے، یعنی جانور رہنے کی خواہش میں حیوانوں سے بھی پست درجے میں نہ گر جائے۔ اگر کوئی انسان کی تمام زندگی کی یہ توجیہ کرے کہ وہ محض ایک ترقی یافتہ حیوان ہے تو یہ کوشش بھی جو اکثر اہل علم کرتے ہیں، "لازما" ناکام رہے گی، اس لئے کہ انسان کے اندر آ کر شعور اور عقل کی نوعیت بدل گئی ہے۔ انسان کی عقل کا یہ حال ہے کہ اسے کئی قسم کے کاموں میں لگایا جاتا ہے۔ کبھی حیوانی خواہشات کے پورا کرنے میں اس سے مدد طلب کی جاتی ہے، کبھی محسوسات اور مظاہر کے روابط کو سمجھ کر انسان طرح طرح کے مادی فوائد حاصل کرتا ہے۔ اس سے بڑھ کر عقل ایسے مجرد تصورات اور مقاصد تک پہنچتی ہے، جن سے براہ راست کوئی مادی فوائد مقصود نہیں ہوتے، مکانی اور زمانی تصورات سے بالاتر نوامیس تک بھی اس کی رسائی ہوتی ہے۔

انسانی عقل کے طبقات کا یہ حال ہے کہ مجردات اور معقولات کو محض محسوسات پر قیاس نہیں کر سکتے۔ معقولات محسوسات پر حاکم ہوتے ہیں، ان کے محکوم نہیں ہوتے۔ معقولات کے اندر لا مکانیت ہے مثلاً کوئی شخص عدل کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ کسی مکان کے اندر ہے۔ افلاطون تمام کلی تصورات یا اعیان ثابتہ کو ازلی اور لا مکانی کہتا ہے۔ اس کے نزدیک نصب العینی نقطہ یا خط یا دائرہ بھی لا مکانی ہیں۔ مکانی نقطے، خطوط اور دائرے اپنے لا مکانی مثل کی کثیف اور ناقص تشبیہیں ہیں، اسی لئے کوئی نصب العینی خط عالم محسوس میں نہیں ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ان افلاطونی مثل کی لا مکانیت سے بالاتر بھی ایک لامکانیت ہے جو مجرد تصورات کی لا مکانیت سے اتنی ہی بلند تر ہے جتنے کہ یہ تصورات محسوسات سے فائق ہیں:

صورتش بر خاک و جاں در لا مکاں   لا مکانے فوق وہم سالکاں
لا مکانے نے کہ در وہم آیدت   ہر دمے در وے خیالے زائدت

انسان کی تعریف فلاسفر نے یہ کی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے' عقل اور گویائی ایک ہی استعداد کے دو پہلو ہیں۔ اس لئے یہاں ناطق سے مراد ذی عقل ہے اور سخن عقل ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ نفسیات کے ماہرین کہتے ہیں کہ تعقل بے الفاظ نہیں ہوتا۔ مولانا کے نزدیک وہ عقل جس کا نطق سے لازم و ملزوم کا رشتہ ہے' ادنیٰ سطح کی عقل ہے۔ نطق کو تعلیم اور افہام و تفہیم کے لئے استعمال کرنا پڑتا ہے۔ ورنہ نطق جہاں سے سرزد ہوتا ہے اس ندی میں الفاظ کی موجیں نہیں ہیں:

ناطقہ سوئے دہاں تعلیم راست   ورنہ خود آں آب را جوئے جداست
می رود بے بانگ و بے تکرارہا   تحتہا الانہار تا گلزارہا

اس کے بعد دعا کرتے ہیں کہ الٰہی مجھ کو بھی اس مقام پر پہنچا دے جہاں کلام میں الفاظ کا استعمال نہیں ہوتا:

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام   کاندرو بے حرف می روید کلام

احساس اور عقل نے وجود کے جو شرائط مقرر کر رکھے ہیں' ان میں سے کسی کا اطلاق اس مقام پر نہیں ہوتا' لہٰذا اسے مجبوراً" عدم کہنا پڑتا ہے' حالانکہ یہ عدم وجود کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع اور پہناور ہے۔ اس سے سرزد شدہ ہستیاں اور ان کے متعلق خیالات سب وہیں سے سامان وجود حاصل کرتے ہیں:

تاکہ سازد جان پاک از سر قدم   سوئے عرصہ دور پہنائے عدم
عرصہ بس با کشاد و با فضا   دیں خیال و ہست زد یا بد نوا

اس کے بعد مولانا مدارج وجود بیان کرتے ہیں کہ عدم یا مصدر وجود کے مقابلے میں مجرد تصورات اور افکار بھی محدود ہوتے ہیں' اس لئے روح انسانی کو کبھی ان سے پوری طرح تشفی نہیں ہوتی' خالی عقلی تصورات اور خیالات سے روح کی تشنگی رفع نہیں ہوتی:

تنگ تر آمد خیالات از عدم   زاں سبب باشد خیال اسباب غم

بعض صوفیہ جن میں شاہ ولی اللہؒ بھی داخل ہیں' ایک عالم مثال کے قائل

ہیں۔ صاحب کلید مثنوی کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ اسی عقیدے کے ماتحت انہوں نے اس شعر میں خیال کو عالم مثال سے وابستہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عالم مثال تجرد محض اور عالم مادی کے مابین اور ان دونوں سے بہرہ اندوز ہے اس لئے عالم مثال میں خیال کی آمیزش کی وجہ سے انکشاف حقیقت ناقص ہوتا ہے۔ اگر خیال سے فکر یا تصور مراد لیں تو یہ شعر حقیقت پر مبنی ہے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ مادی ہستی یا زمانی و مکانی وجود فکر و تصور کے مقابلے میں محدود اور تنگ ہے اور اس عالم شہادت میں چیزوں کو زوال آتا رہتا ہے۔ اس سے تنگ تر عالم حس یا عالم رنگ و بو ہے، جو بالکل اعتباری اور آنی جانی چیز ہے۔ معقولات کے مقابلے میں بھی محسوسات کا عالم ایک قید خانہ ہی ہے۔ انسان کے حواس لا متناہی عالم شہادت میں سے بھی ایک مخصوص اور محدود حصے کا ادراک کر سکتے ہیں اور یہ احاطہ ادراک اتنا تنگ ہے کہ اسے ایک قسم کا قید خانہ کہہ سکتے ہیں کہ حواس کو اس سے باہر کچھ محسوس کرنے کی قدرت ہی نہیں:

باز ہستی تنگ تر بود از خیال زاں شود روئے قمر ہمچوں ہلال
باز ہستی جہان حس و رنگ تنگ تر آمد کہ زندانے ست تنگ

عالم ناسوت، عالم شہادت، یا عالم مظاہر کی تنگی کی یہ ایک علت بیان فرماتے ہیں کہ اس عالم میں اشیا مختلف عناصر یا مختلف اوصاف سے مرکب ہوتی ہیں اور ہر مرکب دوسرے مرکب سے الگ ہوتا ہے۔ اس لئے لازمی ہے کہ اشیا متعدد ہوں۔ محسوسات بھی الگ الگ ہوتے ہیں۔ ایک ہی چیز کو آنکھ اپنی ترکیب کی وجہ سے دیکھتی ہے۔ کان اپنی مختلف ترکیب کی وجہ سے اس کو دیکھتا نہیں بلکہ اس کی آواز سنتا ہے۔ حس لمس کی اپنی ترکیب اور پھر شے لمس کردہ اور لامسہ کا عمل ترکیبی اس شے کی اور کیفیت بتاتا ہے۔ حواس خمسہ ایک ہی واحد چیز کو متعدد کر دیتے ہیں۔ جہاں عالم محسوسات ہے، وہاں ترکیب و تعدد ہے۔ محسوسات اور معقولات دونوں سے بالاتر عالم میں تعدد و ترکیب کی کیفیت نہیں، اسی کو عالم توحید کہتے ہیں، جہاں اشیا کی حقیقت میں کثرت نہیں بلکہ وحدت کا شعور ہوتا ہے:

علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حسہا می کشد
زانسوئے حس عالم توحید داں گر یکے خواہی بداں جانب براں

اس کے بعد مثالاً" کہتے ہیں کہ حرف کن جو چیزوں کو معرض وجود میں لانے کے لئے استعمال ہوا' عالم امر میں وہ ایک غیر منقسم واحد فعل تھا۔ لیکن عالم خلق یا عالم شہادت میں اس کے کاف اور نون دو حصے بن گئے اور ایسا معلوم ہونے لگا کہ وہ ایک مرکب لفظ ہے اسی طرح عالم امر کی وحدت اشیا کی ترکیب اور ان کے تعدد میں منتشر ہو جاتی ہے اور یہ عالم خلق کا خاصہ ہے۔ امر کن میں معنی صاف واحد اور غیر منقسم تھے۔ لفظ کن میں ترکیب اور تعدد پیدا ہو گیا:

امر کن یک فعل بود و نون و کاف
در سخن افتاد و معنی بود صاف

جہاں پر کلام بے حرف می روید' اور جہاں ترکیب و عدد نہیں وہاں استدلالی عقل اور انسان کے وہم و خیال کو رسائی حاصل نہیں' لیکن وہ مقام حکمت کا سرچشمہ ہے اور عقل نبوی کو وہیں سے فیضان حاصل ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس مقام توحید یا مقام عشق میں جس طرح ہمارے دلائل اور افکار کا کام نہیں اور الفاظ کی گنجائش نہیں اسی طرح اس عشق کو یہاں کی شادی و غم حساب سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ ہمارے غم و شادی کے تاثرات بھی وہاں پہنچ کر لاطائل اور باطل ثابت ہوتے ہیں۔ عشق حقیقی کی حالت ان دونوں حالتوں سے ماورا ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس مقام پر پہنچ کر انسان خوش رہتا ہے یا غم عشق میں مبتلا رہتا ہے' تو یہ دونوں باتیں غلط ہوں گی۔ ایک قسم کا ہوش اور شعور یا عقل وہاں بھی ہے' لیکن جو شخص وہاں نہیں پہنچا' اس کے وہم و خیال میں بھی وہ کیفیت نہیں آ سکتی۔ مولانا جس طرح خدا کے متعلق فرماتے ہیں کہ تمام افکار حادث ہیں' اس لئے جو کچھ بھی تم سوچو وہ خدا کی ذات کے متعلق صحیح نہیں ہو گا۔ اسی طرح وہ حالت عشق کے متعلق فرماتے ہیں کہ فکر و خیال و وہم اور شادی و غم سب حادث مظاہر ہیں' یہ سب وہاں پہنچ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ جسمانی پستی کے عالم میں انسان کا ہر عمل لذت و الم

کی حکمرانی میں ہے۔ فرقہ لذتیہ کی نفسیات یہی کہتی ہے کہ انسان کو اس کے بغیر چارہ ہی نہیں کہ وہ یا حصول لذت یا دفع الم کی خاطر عمل کرے۔ اعمال انسانی کا کوئی تیسرا محرک موجود نہیں۔ مولانا اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس دل پر لذت و الم کی حکمرانی ہے اور جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ اس کے سوا انسانی نفس کے اندر کوئی اور محرکات ہو ہی نہیں سکتے، وہ حقیقت کے دیدار سے محروم رہے گا، کیونکہ حقیقت روحی ان دو کیفیتوں کی پابند نہیں ہے۔ حالت عشق کے تاثرات روح کی کشاد کا باعث ہیں۔ لیکن یہ کشاد وہ نہیں جسے تم یہاں خوشی کہتے ہو۔ فرماتے ہیں کہ تو اس کا منکر نہ ہو کہ غم و شادی کے علاوہ اور کیفیت بھی ہو سکتی ہے:

دل کہ او بستہ غم و خندیدن است　　تو مگو کے لائق ایں دیدن است
آنکہ او بستہ غم و خندہ بود　　او بدیں دو عاریت زندہ بود

(انسان کی شادی و غم حالات سے مستعار کیفیتیں ہیں جو حوادث کے رحم و کرم پر ہیں اس لئے مولانا ان کو عاریت کہتے ہیں)

باغ سبز عشق کو بے منتہاست
جز غم و شادی درو بس میوہ ہاست
عاشقی زیں ہر دو حالت برتر است
بے بہار و بے خزاں سبز و تر است

از غم و شادی نباشد جوش ما
با خیال و وہم نبود ہوش ما
حالت دیگر بود کاں نادر است
تو مشو منکر کہ حق بس قادر است

مولانا جس عشق کا ذکر کرتے ہیں وہ کوئی خالی تاثرات کی حالت نہیں ہے۔ جسمانی زندگی میں جس کو عشق کہتے ہیں وہ محض تاثرات کا ہیجان ہوتا ہے۔ مولانا نے ان اشعار میں متنبہ کیا ہے کہ اس کیفیت کو محض تاثراتی کیفیت نہ سمجھ لینا۔ عشق حقیقی میں تاثر اور حکمت اور احساس حقیقت یکجا پائے جاتے ہیں۔ عشق کا اول مرحلہ تزکیہ نفس ہے، اور تزکیہ نفس سے قلب کو ادنیٰ تاثرات سے نجات ملتی ہے

اور ساتھ ہی وہ حقائق کا آئینہ بن جاتا ہے۔ انسان کے جسمانی عشق اس کو اندھا کر دیتے ہیں۔ لیکن عشق الٰہی اس کو بینا کر دیتا ہے' اور اس کے اندر ایسے حقائق منعکس ہونے لگتے ہیں جو حس اور عقل کے وہم میں بھی نہ آ سکتے تھے۔ علم بے عشق ایک ظنی چیز ہے۔ ایک قوی دلیل سے قائم ہوتا اور دوسری قوی دلیل سے منہدم ہو جاتا ہے اور اس میں ہمیشہ ظن کی آمیزش رہتی ہے۔ عشق کا تقاضا یہ ہے کہ عاشق اپنی انفرادی خواہشات کو ترک کرکے معشوق کی خواہش کو پورا کرے۔ حصول علم کے متعلق مولانا نے رومیوں اور چینیوں کا قصہ تمثیلا" بیان کیا ہے کہ دونوں ملکوں کے باکمال مصوروں کا مقابلہ ٹھہرا۔ ایک بڑے کمرے میں دو آمنے سامنے کی دیواریں ان کو دی گئیں کہ چینی ایک دیوار پر اور رومی دوسری دیوار پر اپنی مصوری کا کمال دکھائیں۔ ان دونوں دیواروں کے درمیان اک پردہ حائل کر دیا گیا کہ مصوروں کے دو حریف گروہ ایک دوسرے کا کام نہ دیکھ سکیں' اور تقابل کے وقت یہ پردہ ہٹا کر دونوں کا مقابلہ و موازنہ کیا جائے۔ چینی تو نہایت درجہ اظہار کمال کرتے رہے اور لاجواب تصویریں بناتے رہے' لیکن رومی فقط اپنی دیوار کو صیقل کرتے رہے کہ وہ آئینے کی طرح عکس پذیر ہو جائے۔ بوقت مقابلہ جب پردہ ہٹایا گیا' تو چینیوں کی تمام مصوری رومیوں کی جلا یافتہ دیوار پر منعکس ہو گئی اور جلا کی وجہ سے رنگ اور نکھر گئے۔ صوفیہ کے نظریہ علم کی اس سے بہتر تمثیل نہیں ہو سکتی۔ عام طور پر انسان علم اس کو کہتا ہے کہ محسوسات سے معلومات حاصل کرے اور پھر ان معلومات کی کثرت کو معقولات کے کلی تصورات میں منسلک کرتا جائے۔ لیکن محسوسات کا علم بھی ابدا" جزئی رہتا ہے اور ان سے حاصل کردہ معقولات بھی اپنی ظاہری کلیت کے باوجود جزئی ہی رہتے ہیں اسی لئے ان کے ذریعے سے کسی چیز کی حقیقت کلیتہ" منکشف نہیں ہو سکتی اس طرح کے علم میں ظن کا عنصر موجود رہتا ہے' ایسے علم الیقین کا درجہ نہایت پست ہے اور اس سے حاصل کردہ کلیات عین الیقین یعنی آنکھوں دیکھی حقیقت کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتے۔

اس کے مقابلے میں صوفیہ کہتے ہیں کہ حقیقی علم کے حصول کا ذریعہ کثرت معلومات اور کثرت کلیات نہیں بلکہ تزکیہ نفس ہے' کیونکہ روح کے اندر تمام

حقائق حیات مضمر ہیں، حرص اور ہوا و ہوس کی وجہ سے اور اغراض کی کج بینی کے باعث آئینہ دل زنگ آلود ہو جاتا ہے اور حقیقت اس میں منعکس نہیں ہوتی۔ اس لئے حقیقت تک پہنچنے کا مرحلہ اول تزکیہ نفس ہے، جو شخص صحیح علم حاصل کرنا چاہتا ہے، اسے لازم ہے کہ وہ اخلاق میں پاکیزگی اور اعمال میں بے لوثی اور بے غرضی پیدا کرے، دنیاوی کاروبار اور مظاہر فطرت کے ظاہری روابط کا علم جسے سائنس کہتے ہیں وہ تزکیہ نفس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے لیکن صوفیہ کے نزدیک اس کو علم نہیں کہتے۔ علم وہ ہے، جس سے انسان کو اپنی حقیقت معلوم ہو۔ ذرات کا علم، ستاروں کی گردش کا علم، نباتات کا علم، حشرات الارض کا علم، برق اور بھاپ کا علم، معرفت ذات اور مقصود حیات کے علم کے مقابلے میں محض بچوں کا کھیل ہے، اگرچہ وہ حیات جسمانی میں اپنی افادیت رکھتا ہے، اصل علم نبی اور ولی کا علم ہوتا ہے۔ جسمانی طبیب کا وظائف بدنی کا علم بڑے سے بڑے روحانی شخص سے زیادہ ہو سکتا ہے، ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کھجوروں کی کاشت کا علم ایک معمولی عرب کو رسول کریمؐ سے زیادہ تھا۔ نبی کا علم زندگی کی بنیادی حقیقتوں کے متعلق ہوتا ہے۔ سقراط جیسے حکیم نے بھی یہی کہا کہ ریاضیات اور طبیعات کا علم بہت ثانوی چیز ہے۔ اصل معرفت وہ ہے جو انسان کو اپنی ماہیت کے متعلق ہو کہ میں کیا ہوں، میرا مقصد حیات کیا ہے۔ میرا وظیفہ زندگی کیا ہونا چاہئے۔ حقیقت ازلی سے میرا کس قسم کا تعلق ہے۔ صوفیہ کا نظریہ علم وہی ہے جو اس شعر میں بیان کیا گیا ہے کہ

فان العلم نور من الہ　　ونور اللہ لا یعطی لعاصی

علم ایک نور الہیٰ ہے جو عاصی کے قلب میں منعکس نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے قلب پر حرص اور غلط اندیشی نے غلاف چڑھا دیا ہے۔ جب اپنے ذاتی اغراض سے پاک ہو کر خالص طلب حق پیدا ہو، تو پھر ایسے حقائق منکشف ہوتے ہیں جن کے حصول کے لئے کسی خارجی واسطے کی ضرورت نہیں رہتی، اور انسان کتابوں سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے۔ ایک علم وہ ہے جو ابن الکتاب ہے، اور دوسرا علم ام الکتاب ہے۔ جب تزکیہ نفس سے انسان خود ام الکتب بن جائے تو ضروری علوم اس کے اندر سے اس طرح ابھریں گے جس طرح چشمے میں سے پانی نکلتا ہے:

خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا بہ بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیا
بے کتاب و بے معید و اوستا

بے صحیحین و احادیث و رواۃ
بلکہ اندر مشرب آب حیات

رومیاں آن صوفیانند اے پسر
نے ز تکرار و کتاب و نے ہنر

لیک صیقل کردہ اند آن سینہ ہا
پاک ز آز و حرص و بخل و کینہ ہا

آن صفائی آئینہ وصف دل است
صورت بے منتہا را قابل است

صورتے بے صورتے بے حد و عیب
آئینہ دل راست در مضمون جیب

تا ابد ہر نقش نو کاید بر او
بے حجابے می نماید رو برو

پس چو آہن گرچہ تیرہ ھیکلی
صیقلی کن ' صیقلی کن صیقلی

ان اشعار سے شبہ ہو سکتا تھا کہ صیقل گری کوئی عقلی عمل نہیں ' مولانا اس کے بعد ایک شعر میں اس اشکال کو رفع کرتے ہیں۔ عقل کا صحیح استعمال آسائش دنیا اور مال و زر یا عزت و جاہ حاصل کرنا نہیں ' اس کا صحیح استعمال یہ ہے کہ اس کو سب سے مقدم تزکیہ نفس میں استعمال کیا جائے۔ تزکیہ نفس کے لئے بھی عقل

خالص کی ضرورت ہے۔ عقل کو استعمال کئے بغیر اخلاق کی درستی بھی کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی لئے فرماتے ہیں کہ خدا نے تجھ کو عقل کا صیقل اس لئے عطا کیا ہے کہ تو اس کے ذریعے سے دل کی سطح کو روشن کرے۔ عقل ایک آلہ ہے، خود مقصود حیات نہیں، لیکن یہ بہت اعلیٰ درجے کا آلہ ہے، بشرطیکہ اس کے صحیح استعمال کا ڈھب معلوم ہو۔

صیقل عقلت بداں داد است حق　　کہ بداں روشن شود دل را ورق

تزکیہ سے معرفت حاصل ہوتی ہے لیکن معرفت بھی منزل مقصود نہیں۔ اس پہچان کا مقصود خدا سے قرب و وصال ہے اور وصال کے لئے قرب کی کوشش اور کشش کا نام عشق ہے۔ پہلی منزل تزکیہ نفس ہے، دوسری منزل علم یا معرفت اور تیسری منزل عشق جو آخری منزل ہے، خود خدا ہے۔ والی ربک المنتہیٰ منزل ماکبریا است۔

علم کے متعلق امام غزالیؒ نے ایک موثر تمثیل استعمال کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ عام علم کی حالت یہ ہے کہ محسوسات اور معلومات کی نالیاں دل کے حوض میں آکر گرتی ہیں۔ اگر یہ باہر سے آنے والی نالیاں بند ہو جائیں یا سوکھ جائیں، تو دل کا حوض بھی خشک ہونا شروع ہو جائے۔ کتابی علوم والوں کی اگر کتابیں جاتی رہیں، تو وہ بے دست و پا ہو جاتے ہیں۔ حافظہ کمزور ہو جائے تو علم غائب ہو جاتا ہے۔ لکی لا یعلم بعد علم شیئا ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دل باہر کی آب رسانی سے بے نیاز ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے اندر بھی سوت موجود ہے، جو چشمہ ازل ہے۔ یہ سوت روح کی فطرت کے اندر ہے اس لئے خارج سے اس پر کوئی آفت نہیں آسکتی۔ یہ سوت بحر علم ازلی میں سے پھوٹتی ہے:

بحر علمے در نمے پنہاں شدہ　　در دو گز تن عالمے پنہاں شدہ
جسم را نبود ازاں عز بہرہ　　جسم پیش بحر جاں چوں قطرہ
حد جسمت یک دو کف خود بیش نیست　　جان تو تا آسمان جولاں کنیست

پھر ایک شعر میں فرماتے ہیں کہ جمادات سے انسان تک عقل ہی کی ترقی کے مدارج ہیں۔ اب جو عقل انسان کو حاصل ہوئی ہے وہ عروج روحانی میں بہت ممد

ہو سکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس کو حرص اور خود غرضی اور ادنیٰ مقاصد کی طلب سے چھٹکارا حاصل ہو۔

تا رہد زیں عقلِ پُر حرص و طلب صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب

حقیقت کا عشق معرفت کی اساس ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا میں بہت سے علوم و فنون اور ہنر ایسے ہیں جن کا مقصود کچھ مادی مفاد حاصل کرنا ہے یا جسمانی لحاظ سے جلب منفعت یا دفع مضرت۔ بہت سی معلومات انسان اپنی ہوسوں اور خواہشوں کو پورا کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ بعض لوگ چالاک شمار ہوتے ہیں' دوسروں کو دھوکا دینے کے لئے بہت سی معلومات اور نفسیات استعمال کی جاتی ہیں۔ کامیاب طور پر دھوکا دینے کے لئے بہت سے واقعات کا علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔ ایسی ہی زیرکی کے متعلق مولانا فرماتے ہیں:

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

ایسے ہی علم کے متعلق بعض صوفیا کا یہ قول مشہور ہے کہ العلم حجاب الاکبر۔ خدا کی طرف بڑھتے ہوئے یہ علم معاون ہونے کی بجائے ایک گاڑھا پردہ بن جاتا ہے۔ معرفت اور عشق کی خاطر تزکیہ نفس کرتے ہوئے اس قسم کی زیرکی کا بھی صفایا کرنا لازمی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دیکھو نادان نو آموز بچہ پہلے تختی کو دھوتا ہے' تاکہ اس پر کچھ نئے حروف لکھ سکے۔ لکھنے والا ایسا کاغذ ڈھونڈتا ہے جو سادہ ہو' اور اس پر پہلے کچھ لکھا ہوا نہ ہو۔ کنواں کھودتے ہوئے پہلے مٹی نکال کر باہر پھینکنی پڑتی ہے' تاکہ خالص پانی تک پہنچ سکیں۔ اسی طرح بیج بونے والا زمین کا وہ ٹکڑا تلاش کرتا ہے' جہاں پہلے کچھ اگا ہوا نہ ہو۔ نیا گھر بنانے کے لئے پہلی بنیادوں کو کھود ڈالنا پڑتا ہے' مادی علوم سے روحانی معرت کی طرف ترقی کرنے کے لئے بھی لازما" ایسا ہی کرنا پڑے گا:

لوح را اول بشوید بے وقوف
آنگہے بر وے نویسد او حروف
وقت شستن لوح را باید شناخت

کہ مر آں را دفترے خواہند ساخت

کاغذے جوید کہ آں بنوشتہ نیست
تخم کارد موضعے کہ کشتہ نیست

چوں اساس خانہ نو افگند
اولیں بنیاد را بر مے کند

گل برآرند اول از قعر زمیں
تابہ آخر برکشی مائے معیں

اوپر بیان کیا گیا ہے کہ تزکیہ نفس معرفت اور عشق اور اس کے بعد وصل الٰہی یکے بعد دیگرے ارتقا کے مدارج ہیں' لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اوپر کے درجے میں نیچے کا درجہ مطلقاً منسوخ یا باطل ہو جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب پست تر مقام اعلیٰ تر مقام پر محو ہوتا ہے تو اس کی پستی میں بلندی آجاتی ہے۔ جماوات جب نباتات میں مبدل ہوتی ہیں تو وہ مطلقاً باطل یا فنا نہیں ہو جاتیں بلکہ اعلیٰ درجے میں ان کی تبدیلی ہیئت ہوتی ہے۔ معرفت میں بھی تزکیہ نفس موجود ہے۔ لیکن علو مرتبت سے اس کی ہیئت بدل گئی ہے' اسی طرح جب معرفت سے عشق کی طرف بڑھیں تو عشق معرفت کو پیچھے نہیں چھوڑ دیتا بلکہ اس کو بلند تر کرکے اپنے اندر لے لیتا ہے۔ سو کے عدد میں دس' بیس' پچاس منسوخ اور سوخت نہیں ہیں۔ اسی طرح عاشق یا واصل باللہ شخص مراتب حیات میں سے کسی مرتبے کی حقیقت اور اس کے فیض سے معرا نہیں ہو جاتا۔ اسی لئے حضرت مسیح علیہ السلام نے فرمایا کہ: تم خدا کی بادشاہت میں داخل ہو جاؤ' باقی سب کچھ اس میں اضافہ ہو جائے گا۔ ان تمام مدارج میں اس قسم کا باہمی ربط ہے کہ ایک دوسرے پر موثر ہوتا ہے۔ تزکیہ نفس سے معرفت پیدا ہوتی ہے' تو معرفت سے تزکیہ نفس میں ترقی ہوتی ہے۔ اسی طرح معرفت سے عشق پیدا ہوتا ہے' تو عشق سے معرفت میں ترقی ہوتی ہے۔ علم حقیقی یا معرفت کو نور سے تشبیہ دی جاتی ہے' اور خدا نے سورہ نور میں اپنی ذات کے لئے بھی نور ہی کی تمثیل استعمال کی ہے۔ جو کوئی اس نور معرفت سے بہرہ اندوز ہوتا

ہے، اس پر عشق اور معرفت دونوں کا فیض ہوتا ہے۔ خدا نور و شعور مطلق ہے، اسی لئے حدیث شریف میں یہ دعا آئی ہے: اللّٰھم اجعل من فوقی نوراً و من تحتی نوراً و عن یمینی نوراً و عن شمالی نوراً یعنی الٰہی میرے اوپر اور نیچے اور دائیں اور بائیں نور ہی نور کی تجلی کردے۔ قرآن کریم میں آیا ہے کہ جنتیوں کا نور ان کے آگے آگے اور یمین و یسار چلے گا۔ مولانا نے اسی مضمون کو اس شعر میں بیان کیا ہے:

نور او در یمن و یسرو تحت و فوق　　بر سر و بر گردنم مانند طوق

یہ نور اب بھی ہر جگہ موجود ہے لیکن آئینہ زنگ آلود ہو، تو اس میں کیا نظر آئے گا:

آئینہ ات دانی چرا غماز نیست　　زآنکہ زنگار از رخش ممتاز نیست
آئینہ کز زنگ و آلائش جداست　　پر شعاع نور خورشید خداست
رو تو زنگار از رخ او پاک کن　　بعد ازآں آں نور را ادراک کن

عشق اور معرفت کا باہمی تعلق سبب اور اثر کا تعلق ہے، لیکن دونوں ایک دوسرے کے سبب بھی ہیں اور اثر بھی۔ علم اور عشق کے ادنیٰ مدارج میں بھی یہ قاعدہ جاری ہے۔ جس شخص کو زر کا عشق ہوگا اس کی معرفت حصول زر کے متعلق دوسروں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوگی۔ علم کے مختلف شعبوں اور ہنر کے مختلف اصناف میں وہی لوگ موجد اور باکمال ہوتے ہیں جن کو ان کی دھن ہو۔ دھن کی کمی والا شخص جو محض دوسرے اغراض سے کسی علم یا ہنر کو حاصل کرتا ہے وہ زیادہ ترقی نہیں کرسکتا۔ دنیا کے بڑے بڑے کام بھی ان لوگوں نے کئے ہیں، جو ان کاموں کے دلدادہ تھے۔ والہانہ فریفتگی نے ان لوگوں میں ان کاموں کے لئے وہ خاص بصیرت پیدا کردی جو دوسروں کو اعجاز معلوم ہوئی۔ خدا کی معرفت بھی معاوضہ طلب طاعت گزار کو حاصل نہیں ہوسکتی اس لئے کہ وہ جسمانی انعام اور لذات کی خاطر خدا کی عبادت اور پرستش کرتا ہے:

سوداگری نہیں، یہ عبادت خدا کی ہے
او بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے

عاشق الٰہی محض جذبہ عشق میں مسرور اور تاثر لامتناہی میں گم نہیں ہو جاتا بلکہ جوں جوں اس کا عشق ترقی کرتا ہے' اس پر اسرار وجود فاش ہوتے ہیں' خدائے حکیم کے عشق سے حکمت میں اضافہ ہونا لازمی ہے۔ اسی لئے مولانا فرماتے ہیں کہ جس طرح ہیئت دان اصطرلاب کا آلہ استعمال کرتا ہے کہ ثوابت و سیارگان کے مقامات اور ان کی حرکتیں اس کو معلوم ہو سکیں اسی طرح عشق بھی اسرار خدا کا اصطرلاب ہے:

علت عاشق زعلت ہا جداست　　　عشق اصطرلاب اسرار خداست

عشق اور معرفت کے یہ مقامات اور انکشافات محسوسات اور معقولات سے بالا تر ہیں جو ان سے آشنا ہو چکا ہے اس کے سامنے بیان کرنے کی ضرورت نہیں اور جو ان سے آشنا نہ ہو اس کو سمجھانے کی کوئی ترکیب نہیں:

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیاں
چوں بہ عشق آیم خجل باشم ازاں

گرچہ تفسیر زباں روشن گر است
لیک عشق بے زباں روشن تر است

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

جو عقل درجہ عشق کی عقل نہیں ہے اور استخراجی و استقرائی شکنجوں میں جکڑی ہوئی ہے' اس کے پاس نہ کوئی طریقہ ہے اور نہ کوئی زبان جس سے آیت عشق کی تفسیر ہو سکے:

ایکہ از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم ایں نکتہ بہ تحقیق ثانی دانست　　　(حافظ)

اس مقام پر پہنچ جاؤ تو وہ مقام آپ ہی اپنی دلیل ہے اور اگر نہ پہنچو تو کوئی دلیل کارگر نہیں:

آفتاب آمد دلیل آفتاب　　　گر دلیلت باید از وے رو متاب
در تصور ذات او را گنج کو　　　تا در آید در تصور مثل او

صوفیہ کے نزدیک عقل کے بالاتر مدارج میں تفکر اور استدلال نہیں' اس

کی نوعیت ہی جداگانہ ہے۔ نباتات میں بھی عقل ہے لیکن وہ کسی طریق سے انسان کی عقل کا اندازہ نہیں کر سکتی۔ اگرچہ دونوں کا نام عقل ہے۔ اسی طرح طبعیاتی اور فلسفیانہ حکمت بالاتر عقل کے متعلق نارسا ہے:

کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

چگونہ قطرہ تواند محیط دریا شد　　ز راہ فکر رسیدن بذات ممکن نیست

(صائب)

یہی معرفت آمیز عشق ہے، جسے مولانا آب حیات اور کیمیائے سعادت سمجھتے ہیں۔ بعض اکابر صوفیہ ایسے بھی گزرے ہیں جو نہ ظواہر شریعت کی تلقین کرتے تھے اور نہ سلوک کے راستوں یا طریقت اور معرفت کی تعلیم دیتے تھے۔ جو کوئی ان سے پوچھتا تھا کہ میرے لئے کیا ارشاد ہے، تو ہر ایک کو یہی جواب ملتا تھا کہ محبت کرو۔ جب محبت کی اصلیت سے واقف ہو جاؤ گے، تو ظاہر اور باطن صورت اور معنی، جسم اور روح سب کی اصلاح ہو جائے گی۔ محبت اصل حیات اور مقصود حیات ہے۔ محبت مغز حقیقت ہے، باقی سب خول ہی خول اور چھلکا ہی چھلکا ہے۔ عبادت و طاعت اور محاسن اخلاق اگر محبت سے بیگانہ ہوں تو وہ ایک کالبد بے روح رہ جاتے ہیں۔ دوسری طرف حکما کا گروہ ہے جو کہتا ہے کہ تمام کائنات حکمت الٰہیہ کی مظہر ہے اور حکمت تک رسائی عقل و دانش سے ہوتی ہے، اس لئے عقل میں ترقی کرو، کیونکہ یہی نردبان حقیقت ہے لیکن خدا کے بعض برگزیدہ بندے جامع فکر و ذکر بھی گزرے ہیں۔ جس کو ذکر کہتے ہیں وہ محبت سے پیدا ہوتا ہے اور پھر محبت آفریں بھی ہے۔ لیکن محبت اور عقل دونوں کی بعض حقیقی اور معنوی کیفیتیں ہیں اور بعض محسوسات و صور تک اٹک جانے کی وجہ سے رہبر ہونے کی بجائے رہزن ہو جاتی ہیں۔ آفل و باطل کی محبت خود محب کو آفل و باطل بنا دیتی ہے۔ اسی طرح جزئیات کے دائرے کے اندر گھومنے والی عقل حکمت وجود کی طرف قدم نہیں اٹھا سکتی۔ عارف رومی جامع عقل و عشق ہیں۔ جس طرح انھوں نے عشق کی حقیقت کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح عقل کی ماہیت پر بھی عارفانہ روشنی

ڈالی ہے۔ وہ عقل جزوی سے تو انسان کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں لیکن عقل کل کو عشق کی ہم آغوش سمجھتے ہیں۔ عشق محبت کی ایک شدید صورت کا نام ہے لیکن مولانا جا بجا ان دونوں لفظوں کو مترادف بھی استعمال کرتے ہیں۔ مثنوی کا آغاز عشق، درد، فراق اور شوق وصال سے ہوتا ہے، لیکن آگے بڑھ کر عقل اور عشق کے باہمی ربط کے متعلق بڑی عارفانہ اور حکیمانہ باتیں بیان کی ہیں کہ عشق ہی تمام امراض کا علاج ہے۔ وہ طبیب جسمانی بھی ہے، اور طبیب روحانی بھی۔ تمام اخلاقی بیماریوں کا معالجہ اسی اکسیر سے ہوتا ہے۔

اے دوائے نخوت و ناموس ما　　اے تو افلاطون و جالینوس ما

جدید نفسیات نے انسان کے تحت الشعور میں بہت غوطے لگائے ہیں۔ لیکن اس تمام تحقیق کا لب لباب یہی ہے کہ اکثر جسمانی امراض اور روحانی بیماریاں محبت کی کمی یا اس کے اختلال و اضمحلال سے پیدا ہوتی ہیں۔ جہاں محبت کے صحیح عوامل کارفرما ہوں، وہاں انسان اندر اور باہر سے تندرست ہو جاتا ہے۔ اگر محبت صحیح نہ ہو، تو وہ ایک احمقانہ بوالہوسی ہوتی ہے:

سرمد غم عشق بوالہوس را نہ دہند　　سوز دل پروانہ مگس را نہ دہند

بے معرفت حیات غلط محبت دل و دماغ کو پریشان اور معطل کر دیتی ہے، جس طرح عقل کا غلط استعمال انسان کو شیطان بنانے میں معاون ہو جاتا ہے۔ ایسی بیکار اور غلط محبت کے متعلق ہی حالی نے کہا ہے:

ہے عشق طبیب دل کے بیماروں کا　　یا خود ہے وہ گھر ہزار آزاروں کا

ہم کچھ نہیں جانتے پر اتنی ہے خبر　　اک مشغلہ دلچسپ ہے بیکاروں کا

اور دوسری جگہ کہتے ہیں:

اے عشق تو نے اکثر قوموں کو کھا کے چھوڑا

جس گھر سے سر اٹھایا اس کو بٹھا کے چھوڑا

اب سنیے کہ عارف رومی محبت کے متعلق کیا فرماتے ہیں، اور دانش سے اس کا کیا رابطہ قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ محبت سے زندگی کی تلخیاں شیریں ہو جاتی ہیں اور یہ کیمیا ادنیٰ جذبات اور پست افکار کے مس خام کو کندن بنا دیتی

ہے۔

از محبت تلخ ہا شیریں شود　　از محبت مس ہا زریں شود

محبت درد کو صہبائے شفاف اور درد کو شفا بنا دیتی ہے:

از محبت دُردہا صافی شود　　وز محبت دردہا شافی شود

(عشق نے محبت میں زیست کا مزا پایا　　درد کی دوا پائی دردلادوا پایا)

(غالب)

از محبت خارہا گل می شود　　وز محبت سرکہا مُل می شود

محبت میں اگر کسی کو سولی پر بلند کیا جائے تو اس کو چوب دار چوب تخت شاہی محسوس ہوتی ہے۔ محبت سے بے خبر لوگ اگر اس کو مصیبت سمجھیں تو سمجھیں لیکن محب تو اس کو خوش بختی قرار دیتا ہے:

از محبت دار تختے می شود　　وز محبت بار بختے می شود

محبت کے ساتھ قید خانہ بھی گلشن معلوم ہوتا ہے اور نار نمرود گلستان ابراہیمؑ بن جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر کسی کو باغ و بہار اور گل و گلزار میں رکھا جائے لیکن اس کے دل میں کسی اچھی محبت کی گرمی نہ ہو تو اس کو گلستان بھی ایک بھٹی معلوم ہو گا:

از محبت سجن گلشن می شود　　بے محبت روضہ گلخن می شود

قلب ماہیت اور تبدیلی و ہیئت محبت کی ہر صورت کے لئے ایک عالمگیر قانون ہے، خواہ وہ محبت ادنیٰ قسم کی ہو، یا اعلیٰ قسم کی۔ محبت ہی نار کو نور اور دیو کو حور بنانے والی چیز ہے۔ مثل مشہور ہے کہ اگر کسی کا گدھی پر دل آجائے تو وہ اس کو پری معلوم ہونے لگے، چڑیل کا حور دکھائی دینا محبت ہی کا کرشمہ ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی کام سے دلی لگاؤ نہ ہو تو وہ کام خواہ کتنا ہی آسان ہو، اسے کرنے کے لئے طبیعت آمادہ نہیں ہوتی، اور وہ کام نہایت دشوار اور سنگین معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر کام کتنا ہی سخت ہو لیکن عشق قوت آفرین ہو تو پتھر روغن کی طرح سیال ہو جائے۔ فرہاد کو کوہکنی میں کیا لطف آتا ہو گا۔ پتھروں کی

خارائی محبت کی لطافت میں گداز ہوتی ہوگی:

از محبت سنگ روغن می شود ‖ از محبت حزن شادی می شود
بے محبت موم آہن مے شود ‖ وز محبت غول ہادی می شود

محبت کرنے والا نیش کو نوش سمجھتا ہے' اور جگر کے اندر تیر نیم کش سے اس کو ناقابل بیان لطف حاصل ہوتا ہے۔ اگر شیر پر محبت غالب ہو تو وہ محبوب کے سامنے دبک کر چوہا بن جائے۔ محبت میں بڑے بڑے تند خو اور سخت گیر لوگ ایسے رام ہوتے ہیں کہ لوگوں کو خصلت کی یہ تبدیلی ایک اعجاز معلوم ہوتی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ میں جب خدا و رسولؐ اور اسلام کی محبت سرایت کر گئی' تو ان کی مشہور عالم درشتی کمال درجے کے عجز و انکسار میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ انھوں نے خود فرمایا کہ میں بڑا سخت انسان تھا' اسلام نے مجھ کو نرم کردیا۔ اس کے برعکس حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے تھے کہ میں بڑا نرم اور رقیق القلب شخص تھا' لیکن خلافت کی ذمہ داریوں نے مجھ کو سخت بنا دیا کہ میں ضعیفوں کو زبردستوں کے مقابلے میں ان کے حقوق دلوانے میں کوئی ملائمت نہ برتوں:

از محبت نیش نوشے می شود وز محبت شیر موشے می شود

محبت کی وجہ سے بڑے بڑے قہرمان رحیم بن جاتے ہیں' اور دوسروں کا قہر بھی ان کو رحمت دکھائی دیتا ہے۔ محبت ہی ہر قسم کی بیماریوں کو رفع کرتی ہے:

از محبت سقم صحت می شود وز محبت قہر رحمت می شود

جس گھر میں محبت نہیں اس گھر میں اندھیرا ہے' خواہ اس میں ہزار بجلی کے چراغ روشن ہوں' اور جس جھونپڑی میں محبت ہے وہ بے چراغ بھی روشن ہے:

از محبت خار سوسن می شود وز محبت خانہ روشن می شود

محبت کی مسیحائی سے مردہ دل لوگ بھی زندہ ہوسکتے ہیں' اور مولانا کے عقیدے کے مطابق جمادات اپنے سے برتر ہستی یعنی نباتات میں داخل ہو کر اور اس کے عشق میں فنا ہو کر بہتر زندگی حاصل کرتے ہیں۔ درخت کے اندر جو عناصر بھی ہیں وہ اپنی پہلی حیثیت میں جماد ہی تھے' لیکن نشو و نما کے عشق نے ان کو حیات نباتی بخش کر زندہ کردیا۔ آب و گل کا آدم محبت ہی کی بدولت زندہ جاوید ہوگیا۔

محبت دنیا کی جھوٹی پستی اور بلندی کا بھی صفایا کردیتی ہے۔ محمود کو ایاز کا بندہ بنانا محبت ہی کا کرشمہ ہے۔

از محبت مردہ زندہ می شود   وز محبت شاہ بندہ می شود

محبت کی اس تمام کیمیا گری کو بیان کرنے کے بعد مولانا ایک اہم نکتہ بیان کرتے ہیں جو کسی قدر تشریح کا محتاج ہے۔ فرماتے ہیں:

ایں محبت ہم نتیجہ دانش است   کے گزافہ بر چنیں تختے نشست

یہ محبت بھی دانش ہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ تخت محبت پر کوئی بیہودہ اور بے عقل کہاں بیٹھ سکتا ہے۔ یہ بحث طلب بات ہے کہ کیا ہر قسم کی محبت دانش کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اولاد کی محبت ایک فطری جبلت ہے۔ ماں یا باپ اپنے بچے سے جو محبت کرتے ہیں وہ کسی سوچ بچار، استدلال یا تعقل کا نتیجہ تو نہیں ہوتی۔ اسی طرح فطرت کے دلکش مناظر انسان کو اپنی طرف کھینچتے ہیں، یا انسانوں کی حسین صورتوں سے عشق پیدا ہوتا ہے۔ یہاں بھی درمیان میں عقل کا قدم نظر نہیں آتا، لیکن اس کے باوجود مولانا کا یہ فرمانا صحیح ہے کہ محبت نتیجہ دانش ہے۔ انسانوں اور حیوانوں میں دانش کا فرق ہے۔ انسان حیوان عاقل و ناطق ہے، لہٰذا جس قسم کی محبت انسانوں میں پائی جاتی ہے، اس قسم کی محبت حیوانوں میں نہیں ملتی۔ فطرت کے دلکش مناظر کے سامنے ایک صاحب ذوق انسان بھی ہو اور اس کے ساتھ گائے، بھینس، گھوڑا، یا گدھا بھی ہو، تو فطرت کا حسن انسان کو فریفتہ کرے گا، گائے بھینس وغیرہ پر اس کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ آخر تاثر میں یہ فرق کیوں ہے؟ معروض نظر تو ایک ہی ہے لیکن ذی عقل ہونے اور دانش سے محروم ہونے نے یہ اساسی امتیاز پیدا کردیا ہے۔ شعور کی کمی بیشی نے انسان اور حیوانات کے تاثرات میں فرق پیدا کیا ہے۔ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ انسان جس چیز کی طرف سے جاہل ہوتا ہے، وہ اس کو پسند نہیں کرتا۔ ایک بچے کو کوئی علم و ہنر سکھانا شروع کرتے ہیں وہ اس سے گریز کرتا ہے۔ طفل بہ مکتب نمی رود و لے برندش۔ اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ ابھی اس علم و ہنر کے متعلق اس کی دانش ناقص ہے۔ تعلیم پہلے جبر سے شروع ہوتی ہے لیکن رفتہ رفتہ جب کسی چیز کا علم بڑھتا ہے اور ہنر میں کچھ ترقی ہوتی ہے، تو اچھے

دل و دماغ والوں کو علم کا ایسا چسکا لگتا ہے کہ وہ عاشقوں کی طرح خواب و خور سے بے پروا ہو جاتے ہیں' اور بعض اوقات سعدیؒ کے ہم نوا ہو کر کہنے لگتے ہیں کہ:

پئے علم چوں شمع باید گداخت   کہ بے علم نتواں خدا را شناخت

جس طرف انسان کی دانش ترقی کرتی ہے' اسی طرف موضوع سے محبت میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ انبیا تو صاحب وحی ہوتے ہیں جن کو دانش اور محبت الٰہی بیک وقت عطا ہوتی ہیں لیکن عام انسانوں کے لئے خدا نے بھی یہی راستہ بتایا ہے کہ آفاق و انفس میں آیات الٰہی کا مطالعہ کرتے رہو۔ اس فطرۃ اللہ کو پہچاننے کی کوشش کرو جس پر انسان کی فطرت کو ڈھالا گیا ہے۔ لیل و نہار کے انقلابات پر غور کرو' تاریخ کے حقائق کو چشم بصیرت سے دیکھو اور فطرت کے اندر سے حکمتوں کو تلاش کر کے فاطر السمٰوات والارض کے صفات پر غور کرو۔ اس غور و خوض سے تم میں صحیح معرفت پیدا ہو گی اور اسی معرفت کی ترقی سے تم میں محبت الٰہی پیدا ہو گی' جو تمام سچی محبتوں کا ماخذ اور منتھٰی ہے۔ اسی لئے بار بار قرآن کریم اس کو دہراتا ہے کہ یہ لوگ کیوں عقل سے کام نہیں لیتے؟ یہ کیوں تفکر اور تدبر نہیں کرتے؟ ان آیات الٰہی سے جو آفاق اور انفس دونوں میں موجود ہیں' یہ لوگ کیوں ماخذ و مقصود حیات کے متعلق نتائج اخذ نہیں کرتے' اگرچہ خدا رب و رحیم اور ودود ہے اور رحمت و محبت اس کی ذات میں داخل ہے' اور اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ اعمال اور عبادات فی نفسہٖ مقصود نہیں' بلکہ یہ تمام معرفت کے ذرائع اور محبت الٰہی کی طرف رہنمائی کے وسائل ہیں' لیکن قرآن کریم میں کم آیات ملیں گی جن میں یہ تلقین کی گئی ہو کہ تم خدا سے محبت کرو۔ ان کے مقابلے میں لاتعداد آیات میں اضافہ دانش کی تاکید کی گئی ہے۔ جو لوگ دانش کو استعمال نہیں کرتے' ان کو جانوروں سے ادنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ صم بکم عمی فھم لا یرجعون میں بے دانشی ہی کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ اس تمام تعلیم سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اگر انسان میں راست و ناراست اور خیر و شر کی تمیز پیدا ہو جائے' تو وہ اپنے مقصود اور معبود کو پا لے۔ قرآن کو خدا حکمت کی کتاب کہتا ہے' قرآن کریم کتاب احکام ہونے سے زیادہ قرآن حکیم ہے۔ حکمت جڑ ہے اور احکام شاخ و برگ و ثمر۔ حکمت کو خیر کثیر

اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ خدا کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ جو حکمت خدا کی طرف نہ لے جائے وہ ابھی ناقص ہے۔ جو شخص جس قدر خدا کی حکمتوں سے آشنا ہوتا جائے گا' اسی قدر وہ خدا کا عاشق بنتا جائے گا۔ عالم کی فضیلت عابد پر اسی لئے ہے کہ وہ معرفت کی طرف بڑھ رہا ہے۔ حکمت کی ترقی سے عارف کو خدا حسین و جمیل دکھائی دے گا' پتے پتے میں اسرار حیات کا انکشاف ہوگا اور انسان فاطر فطرت کا گرویدہ ہوگا۔ ظاہری عبادت اور ظاہری اعمال کا مقصود بھی یہی ہے کہ حقیقی عرفان کے راستے میں جو مزاحمتیں ہیں وہ دور ہوجائیں اور انسان عبادت و عمل سے علم کی طرف اور علم کی ترقی سے عشق کی طرف صعود کرے۔ جب تک انسان خدا کے صفات جمیلہ سے آشنا نہ ہو' اس کے دل میں خدا کی محبت کس طرح بیدار ہوسکتی ہے۔ محبت رسول جو ہر مسلمان کا جزو ایمان ہے' وہ بھی رسولؐ کو جاننے اور پہچاننے کے بعد ہی پیدا ہوسکتی ہے۔ جس نے رسول کو جتنا پہچانا اتنی ہی اس سے محبت کی۔ خدا کی محبت یا رسولؐ کی محبت انسانوں کے قلب میں بوقت پیدائش ودیعت نہیں کی جاتی۔ اولاد کی محبت طبعی ہوتی ہے' اس لئے دنیا میں ہر انسان مومن ہو' یا کافر یا منافق' ان سب میں یہ طبعی محبت وہبی اور فطری ہوتی ہے۔ لیکن خدا کی محبت یا رسولؐ کی محبت کے لئے انسان میں عقلی قوت رکھ دی گئی ہے کہ اس کو استعمال کرکے پہچاننے کے بعد ان سے محبت کرو۔ اگر خدا اور رسولؐ کی محبت پیدائشی ہوتی' تو ہر انسان میں پائی جاتی' لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے' لہٰذا مولانا جس محبت کو نتیجہ دانش کہہ رہے ہیں وہ جبلی محبتوں سے بالا تر چیز ہے۔ جبلی محبتوں کے متعلق قرآن کریم میں کوئی تعلیم اور تلقین نہیں۔ یہ کہیں حکم نہیں کہ اے لوگو! تم اپنی اولاد سے محبت کرو۔ اس کے برعکس اولاد کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ تم والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ۔ یہ حسن سلوک عقلی سطح پر ہی پیدا ہوسکتا ہے۔ جانور ماں باپ سے پرورش پاکر ان کو فراموش کردیتے ہیں۔ کسی پرند چرند کسی دام و دد کو معلوم نہیں رہتا کہ میری ماں یا میرا باپ کون ہیں اور کہاں ہیں۔ جب ان کو علم ہی نہیں' تو حسن سلوک اور محبت کہاں سے آئے گی۔ یہ محبت جو خالی حیوانیت سے سرزد نہیں ہوسکتی' انسان کے اندر دانش ہی کا نتیجہ ہے۔ خدا کے ساتھ محبت

بھی احسان شناسی سے ہی ہو سکتی ہے۔ جو شخص والدین کا احسان شناس نہیں ہے' وہ خدا کا کہاں سے احسان شناس ہو گا۔ اسی لئے قرآن کریم نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی بڑے زور سے تلقین کی ہے' کیونکہ اسی راستے سے انسان رب رحیم کا احسان شناس ہو سکتا ہے۔ بے دانشی سے احسان شناسی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے کوئی جانور نہ والدین کو پہچانتا ہے اور نہ خدا کو پہچانتا ہے:

کہ بے علم نتواں خدارا شناخت

اس لئے مولانا کا یہ فرمانا بالکل درست ہے کہ محبت کے اعلیٰ اور انسانی مدارج دانش ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں' اس تخت شرف پر بیٹھنا بے عقلوں کا کام نہیں ہے:

ایں محبت ہم نتیجہ دانش است　　کے گزافہ برچنیں تختے نشست

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ دانش کے مدارج ہیں۔ دانش ناقص بھی ہو سکتی ہے اور کامل بھی۔ دانش ناقص سے ناقص چیزوں کا عشق پیدا ہو گا اور دانش کامل سے کمال اور مصدر کمال کی محبت پیدا ہو گی۔ بچے کی دانش ناقص ہوتی ہے تو وہ بے جان کھلونوں پر جان دیتا ہے۔ بالغ ہو کر بھی اگر اس کی عقل بالغ نہ ہو تو مادی چیزوں اور مادی شہوات ہی میں اس کی محبت محصور رہتی ہے۔ وہ صورت کو سیرت پر ترجیح دیتا ہے۔ مال و اسباب کی محبت میں گرفتار رہتا ہے۔ دانش ناقص سے جو محبت پیدا ہوتی ہے وہ ناقص ہونے کی وجہ سے جماد ہی سے چمٹی رہتی ہے۔ دانش ناقص عشق کے بلند مراتب تک نہیں پہنچا سکتی۔

دانش ناقص کجا ایں عشق زاد　　عشق زاید ناقص اما بر جماد

حسن صورت اشیا بھی حسن مطلق کا پرتو ہے۔ حسن کی کشش کوئی غلط چیز نہیں ہے۔ لیکن دانش ناقص یہ غلطی کرتی ہے کہ جن چیزوں پر حسن ازلی کا پرتو پڑتا ہے' انسان ان چیزوں ہی کو محبوب بنا لیتا ہے۔ چیزوں کا حسن ایک زوال پذیر اور آنی جانی چیز ہے۔ جو چیز آج حسین معلوم ہوتی ہے وہ کل قبیح اور نفرت انگیز ہو جائے گی۔ پھول مرجھا جاتے ہیں تو ان کو کوڑے کرکٹ میں پھینک دیا جاتا ہے۔ دانش ناقص کو حسن ازلی اور حسن فانی میں فرق معلوم نہیں ہوتا۔

آنی جانی اور فانی چیزوں پر جو حسن کا پرتو پڑتا ہے' اس کی پایندگی کا تو یہ حال ہے کہ چشمک ہے برق کی کہ تبسم شرار کا۔ بجلی کی ایک لمحے کی چمک کے بعد پھر اندھیرا ہو جاتا ہے' لیکن آفتاب مسلسل نور افشاں رہتا ہے:

دانش ناقص نداند فرق را　　لاجرم خورشید داند برق را

رومی فرماتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ناقص العقل اور جاہل کو ملعون قرار دیا' اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ نقصان عقل کس قدر موجب لعنت ہے۔ کسی کے بدن میں کوئی نقص ہو' اندھا ہو' لنگڑا ہو' اس پر نہ کوئی لعنت کرتا ہے' اور نہ کسی قسم کی سختی' بلکہ اس کو قابل رحم قرار دیتا ہے کہ یہ نقص اس کا اختیاری نہیں اور نہ ہی اس نقص سے کوئی دل و دماغ کا نقص لازم آتا ہے۔ عقل کا نقص بہت بری بیماری ہے۔ عقل کی بیماری موجب لعنت ہے اور یہ بیماری ایسی متعدی اور خطرناک ہے کہ اس قسم کی بیماری والے سے دور ہی رہنا اچھا ہے۔ بدن کے بعض نقائص کا تو کوئی علاج نہیں ہو سکتا اور نہ بدن کی قوت اور اس کے حجم میں ایک معین حد سے زیادہ اضافہ ہو سکتا ہے۔ لیکن خرد کی ترقی تو انسان کے بس کی چیز ہے۔ جو اس کی تکمیل میں کوشاں نہیں وہ ضرور ملعون ہے۔ فرعون اور ہر جھگڑالو کافر کا کفر عقل کے گھاٹے ہی کی وجہ سے تھا' اگر عقل درست ہوتی تو خدا اور اس کے رسولوں کو پہچان لیتی:

چونکہ ملعون خواند ناقص را رسولؐ　　ہست در تاویل نقصان عقول
زآنکہ ناقص تن بود مرحوم رحم　　نیست بر مرحوم لائق لعن و زحم
نقص عقل است آنکہ بد رنجوری است　　موجب لعنت سزائے دوری است
زآنکہ تکمیل خردہا دور نیست　　لیک تکمیل بدن مقدور نیست
کفر و فرعونی و ہر گبر عنید　　جملہ از نقصان عقل آمد پدید

مولانا فرماتے ہیں کہ عقل کا نقص کئی راستوں سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک تو محض مقلد کی عقل ناقص ہوتی ہے۔ مقلد کے قلب میں نقل نے عقل کی جگہ گھیر رکھی ہے۔ اور دوسری وجہ نقص کی یہ ہوتی ہے کہ انسان اعتدال پر قائم نہیں رہتا اور حد سے تجاوز کرنے لگتا ہے۔ نور بصیرت تقلید اور تجاوز سے پاک ہوتا ہے۔

اچھا انسان تقلید سے تحقیق کی طرف از راہ عقل ترقی کرتا ہے اور پھر اس کی بصیرت اس درجے پر پہنچ جاتی ہے کہ کسی شخص کا عمل دیکھنے اور اس کا قول سننے سے پہلے ہی اس کو پہچان لیتا ہے۔ اس کے پاس معرفت کی نقدی ہوتی ہے جو کسی سے مستعار نہیں لی۔ وہ دوسروں کے افعال و اقوال کی نقل کرنے سے آزاد ہوتا ہے۔ از راہ تحقیق ایمان ایسی دیدہ وری پیدا کرتا ہے کہ ایسا بصیر شخص انسانوں کے قلوب کا حال معلوم کرلیتا ہے۔ معرفت حق کے اسرار سے آگاہ ہونے والے کے لئے بھلا مخلوقات کے راز کیا حقیقت رکھتے ہیں:

نور باید پاک از تقلید و غول   تا شناسد مرد را بے فعل و قول
در رود در قلب او از راہ عقل   نقد او بیند نباشد بند نقل
بندگان خاص علام الغیوب   در جہان جاں جواسیس القلوب
آنکہ واقف گشت بر اسرار ہو   سر مخلوقات چہ بود پیش او

فرماتے ہیں کہ جو لوگ تحقیق کے ذریعے سے دین کے حقائق سے آشنا نہیں ہوتے محض سنی سنائی باتوں پر یقین کر لیتے ہیں اور ہر عقیدے کے لئے دوسروں کے نشان اور نقش پا ڈھونڈتے ہیں' تاکہ دوسروں کے قدم پر قدم رکھیں' ان کے یقین کی بنیادیں بہت بودی ہوتی ہیں۔ ذرا سا وہم ان کو شک اور گمان میں ڈال سکتا ہے۔ شیطان نے ذرا سا وسوسہ ان کے دل میں ڈالا اور یہ مقلد ٹھوکر کھا کر گرے۔ جو یقین تحقیقی نہیں ہے وہ ظنی ہے۔ مقلد کا ایمان ظنی ہوتا ہے۔ حسن ظن سے کسی کی تقلید شروع کر دی' ذرا سوء ظن پیدا ہوا تو یہ فوراً" بھٹک جائیں گے۔ مقلدانہ طور پر جو باتیں مان لی ہیں ان کے ثبوت میں دلائل بھی پیش کرنا شروع کرتے ہیں' لیکن ان کے ہاں یہ الٹی بات ہوتی ہے کہ مقلدانہ عقیدہ پہلے اور استدلال اس کے بعد میں۔ جہاں عقیدہ تقلیدی اور ظنی ہے' وہاں استدلال میں کیا استواری ہوگی۔ اصلی پاؤں تو تحقیق کے پاؤں ہوتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں تقلیدی اور ظنی استدلال لکڑی کی ٹانگ ہے۔ لکیر کے فقیر کے لئے مولانا کی اصطلاح 'اہلِ تقلید و نشان' ہے۔ فرماتے ہیں کہ

صد ہزاراں ز اہل تقلید و نشاں　　ا فگنند شاں نیم وہمے در گماں

کہ بہ ظن تقلید و استدلال شاں　　قائم است و جملہ پر و بال شاں

شبہ می انگیزد آں شیطان دوں　　در فتند ایں جملہ کوراں سر نگوں

پائے استدلالیاں چوبیں بود　　پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

عام صوفیہ کے مسلک سے الگ ہو کر مولانا عقل کی بے انتہا تعریف کرتے ہیں اور علم ہی کو آدم کی امتیازی خصوصیت سمجھتے ہیں۔ عارف رومی کے عرفان میں حکمت اور تصوف ہم آغوش ہو گئے ہیں' اور عقل و عشق میں مصالحت ہو گئی ہے۔ لیکن مثنوی کو سرسری طور پر پڑھنے والوں کو اس سے پریشانی ہوتی ہے کہ کہیں عقل کی بے حد تعریف ہے اور کہیں عقل کی بے حد مذمت۔ مثنوی کو غور سے پڑھو' تو یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ مولانا وجود میں طبقات کے قائل ہیں اور موجودات کے ہر طبقے اور ہر منزل میں ایک درجہ عقل ہے۔ مولانا عقل الٰہی کو عقل کل کہتے ہیں' جو موجودات کی خالق اور ناظم ہے۔ اس عقل کل کے مقابلے میں نیچے کے درجے کی تمام عقلیں کم و بیش ناقص ہوتی ہیں۔عقل جمادی عقل نباتی کے مقابلے میں ناقص ہے اور عقل نباتی عقل حیوانی کے مقابلے میں کمتر ہے۔ اسی طرح عقل حیوانی عقل انسانی کے مقابلے میں کوتاہ بین ہے۔ انسان کی عقل حیوان کے مقابلے میں بہت دور رس ہے۔ گو حیوانوں کے اندر عقل حیوانی کے بھی ایسے کرشمے ہیں' جو اعجاز معلوم ہوتے ہیں ، لیکن انسانی عقل محسوسات کے عالم میں بھی عقل حیوانی کے مقابلے میں نہایت درجہ وسیع ہے۔ پھر انسانوں کے اندر عقل کا بڑا تفاوت ہے۔ ایک فرد کی عقل حیوانوں سے بس بالشت بھر ہی اونچی ہوتی ہے اور دوسرے فرد کی عقل علوم و فنون پیدا کرتی اور اجرام فلکیہ کی گردشوں کا حساب لگاتی ہے۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ محسوسات سے وابستہ جزوی عقل کو ترقی دے کر عقل کل سے ہم کنار کر دے۔ جو انسان ایسا نہیں کر سکتا اس کی عقل حیوانوں سے افضل ہونے کے باوجود اسرار حیات تک نہیں پہنچ سکتی۔ اسی لئے مولانا دعا فرماتے ہیں :

قطرہ دانش کہ بخشیدی ز پیش   متصل گرداں بدریا ہائے خویش

قطرہ علم است اندر جان من   وا رہانش از ہوا وز خاک تن

امام غزالی نے بھی اسی طرح عقل کے مدارج کا ذکر کیا ہے اور انبیا کی اس بصیرت کو جو وحی سے حاصل ہوتی ہے، عقل ہی کا ایک بلند تر درجہ قرار دیا ہے، اور اس کے لئے عقل نبوی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ معلوم ہوا کہ عقل و شعور کے ارتقا کی کوئی انتہا نہیں۔ اور جب کوئی صوفی کہتا ہے کہ میں عقل کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھا تو حقیقت میں اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ عام طور پر جس کو عقل انسانی کہتے ہیں، جو احساس استقراء اور استدلال پر مبنی ہے، میں اس سے اوپر کے درجے میں جا پہنچا اور وہاں کی عقل کے مقابلے میں عام عقل انسانی جہل آمیز معلوم ہوئی۔ غرضیکہ جہاں کہیں عرفا کے ہاں عقل کی کوتاہی کا ذکر اور اس کی نارسائی کی شکایت ہے، وہ عقل نبوی سے نچلے درجے کی عقل کا ذکر ہے۔ وحی سے فیضیاب عقل کا انداز کچھ اس قسم کا ہے کہ امام غزالیؒ المنقذ من الضلال میں بر بنائے تجربہ فرماتے ہیں کہ جس طرح علوم و فنون والی عقل محض حسی تجربے سے بالاتر ہے اور عقل حیوانی کے مقابلے میں اس کی نوعیت ہی مختلف ہے، اسی طرح عقل نبوی اور وحی سے فیضیاب بصیرت استقرائی، استخراجی اور استدلالی عقل سے اتنی مختلف ہے کہ عام معقولات کے انداز میں اس کو بیان کرنے کا کوئی طریقہ نہیں۔ امام غزالیؒ نے حواس کی مثال سے بھی اس کو سمجھانے کی ایک بلیغ کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جس طرح کان خواہ شنوائی کو کتنا بھی تیز کرے لیکن دیکھ نہیں سکتا، اور آنکھ بصارت کے کمال کے بعد بھی آوازوں کو سن نہیں سکتی، اسی طرح اس عقل سے بالاتر حاسہ کے محسوسات اور انکشافات کو نہ معقولات میں بیان کر سکتے ہیں اور نہ محسوسات اور تمثیلات کی زبان میں۔ امام غزالی محض استدلال اور ظن سے کام لے کر بات نہیں کر رہے اور نہ تقلیداً" بعض عقائد کو دہرا رہے ہیں۔ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ ان کا ذاتی تجربہ ہے، اور یہ تجربہ بھی ایسے شخص کا ہے جو عمر کا ایک بڑا حصہ تقلید اور ظن میں گزار چکا ہے اور محسوسات و معقولات سے کما حقہ واقف ہے، اس لئے ہر قسم کے تجربات کا باہم مقابلہ کرسکنے کا اہل ہے۔ ایسا شخص کوئی طامات

باف صوفی نہیں، خرد کے تمام میدانوں میں گشت لگا چکا ہے، اور معقولات کی حقیقت سے خوب واقف ہے، جتنا کہ کوئی عقل استدلالی کا پرستار ہو سکتا ہے۔ یہی تجربہ ہے جس کو عارف رومی نے مثنوی میں بتکرار سو جگہوں پر بیان کیا ہے:

گوش جان و چشم جاں جز ایں حس است　　گوش عقل و چشم ظن زاں مفلس است
پس محل وحی گردد گوش جاں　　وحی چہ بود گفتن از حس نہاں
عقل خود زیں فکر ہا آگاہ نیست　　در دماغش جز غم اللہ نیست

مولانا جس حالت کو کبھی محو و سکر و فنا کہتے ہیں اور کبھی اس کے لئے عشق کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، وہ حالت بھی عقل جزوی سے بالاتر لیکن عقل کلی کے قریب تر ہوتی ہے۔ بعض صوفیا نے عقل کو ذات الٰہی کا مظہر اول کہا ہے، اس لئے عقل جماد سے لے کر عقل الٰہی تک عقل ہی عقل ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اوپر کے درجوں میں پست تر درجے کی عقل بے کار معلوم ہوتی ہے۔ اس کی ایک ادنیٰ مثال یہ ہو سکتی ہے کہ اعلیٰ ریاضی کے مجرد تصورات میں محسوسات کو بالکل برطرف کر دیا جاتا ہے، کیونکہ محسوسات کا دخل ان مجرو تصورات کے اندر کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا، اگر عقل انکشاف حقائق کا آلہ ہے، تو یہ نور الٰہی ہی کی ایک کرن ہے، اور انبیا کی بلند ترین آرزو یہی ہوتی ہے کہ ان کی ہستی سراپا نور بصیرت بن جائے۔

نور او در یمن و یسر و تحت و فوق　　بر سر و بر گردنم مانند طوق

حقیقت آدم کی معراج یہ ہے کہ وہ اشیا اور ان کی صفات سے کلیتہ " آگاہ ہو جائے: علّم آدم الاسماء کلھا۔

در دو گز قالب کہ داوش وانمود　　آنچہ در ارواح و در الواح بود

مولانا فرماتے ہیں کہ جب انسان عقل جزوی کی گفت و شنید اور نقل و تقلید سے گزر کر مقام دید تک پہنچتا ہے تو اس پر پہلے حیرانی کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ عالم محسوسات سے اگر اس کی کوئی مثال لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی مادر زاد اندھے کو یکدم بصارت حاصل ہو جائے، تو تمام عمر محض لمس سے چیزوں کو ٹٹول ٹٹول کر محض ان کی سطحوں سے آگاہی کا عادی بیک نظر وسعت عالم رنگ،

کثرت اشیا اور لاتناہیِٔ فضا کو دیکھ کر حیرت زدہ ہو جائے گا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ حیرت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ حیرت ہے جو حقیقت کے روپوش ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جہالت کی حیرت ہے' جیسے کوئی گنوار سائنس کے کرشمے دیکھ کر حیران ہو جائے۔ گمراہ شخص بھی حیران ہی ہوتا ہے' کیونکہ اس کو کسی طرف صحیح راستہ نظر نہیں آتا۔ افلاطون نے کہا ہے کہ علم کا آغاز حیرت ہے۔ حقیقت اشیا سے ناواقف ہونے کی وجہ سے انسان حیران ہوتا ہے اور اس حیرت کو رفع کرنے کے لئے کچھ جاننا چاہتا ہے۔ رفتہ رفتہ انسان حیرت سے علم کی طرف ترقی کرتا ہے۔ لیکن ایک اور حقیقت ہے جس کی طرف حکما نے کم اشارہ کیا ہے کہ خود علم کی فراوانی انسان کو ایک دوسری قسم کی حیرت سے دوچار کر دیتی ہے' اور وہ سقراط کا ہم زبان ہو کر کہنے لگتا ہے کہ

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی   معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

کاملے گفت است می باید بسے   عقل و حکمت تا شود گویا کسے
باز باید عقل بے حد و شمار   تا شود خاموش یک حکمت شعار

مرد حکیم حکمت کے کمال کے بعد پھر حیران و خاموش ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر مرد حکیم پر ایک بالاتر حکمت کا فیضان ہو' تو اس کی حیرت اور انداز کی ہو جائے گی' وہاں علت و معلول اور دال و مدلول کے قوانین عائد نہ ہوں گے۔ جن اسباب و علل سے وہ آگاہ رہا ہے' ان سے بالاتر اسباب کا عمل ہو گا' لیکن یہ حیرانی نہ علم سے پہلے کی حیرانی ہو گی' اور نہ علم کے کمال کی حیرانی۔ اس حیرانی کی نوعیت ان دونوں قسم کی حیرانیوں سے الگ قسم کی ہو گی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ پشت بہ حقائق جاہل کی حیرانی نہیں بلکہ غرق و مست جمال دوست کی حیرانی ہے:

گہ چنیں بنماید و گہ ضد ایں   جز کہ حیرانی نباشد کار دیں
نے چنیں حیراں کہ پشتش سوئے اوست   بل چنیں حیراں کہ غرق و مست دوست

مولانا نے فیہ مافیہ میں اس نکتے کو بیان کیا ہے کہ ایک عقل تو وہ ہے جس کی مجسم اور مصور شکلیں ملائکہ ہیں کہ اگر ملائکہ کے پر و بال پگھل جائیں

تو وہ خالص جوہر عقلی رہ جائیں۔ ملائکہ کا حقیقت آدم کو سجدہ کرنا تمام عقول کا مطیع و مسخر آدم ہونے کا تمثیلی بیان ہے۔ یہ تمام عقول یا ملائکہ ایک ہی عقل کل کے مظاہر ہیں۔ عقل کل کی پہنائی اتنی ہی ہے جتنی کہ موجودات اور دنیا و مافیہا کی وسعت بے کراں۔

تا چہ عالمہاست در سودائے عقل　　　تا چہ با پہناست ایں دریائے عقل
چشم آدم کو بنور پاک دید　　　جان و سر نامہا گشتش پدید

عقل جزوی ایک پست تر درجے کی عقل ہے' جو جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھتی ہے۔ اگر وہ کلیات کی طرف برابر بڑھتی ہوئی چلی جائے تو آخر میں اپنی موجودہ حیثیت سے عبور کر جائے۔ لیکن عام طور پر انسان کہیں سر راہ رک جاتے ہیں اور اسی کو منزل سمجھ لیتے ہیں۔ ترقی کرتے ہوئے انقلاب حیثیت کی ایک مثال کو مولانا نے مثنوی میں دو تین جگہوں پر دہرایا ہے۔ کہتے ہیں کہ یوں سمجھ لو کہ عقل جزوی خشکی پر سفر کرنے کا ذریعہ ہے۔ چلتے چلتے کہیں پر خشکی کا حصہ ختم ہو جاتا ہے تو خشکی کی سواری یا خشکی کا لباس پانی میں کام نہیں آتا۔ جہاں ندی شروع ہوئی وہاں جوتے اور کپڑے اتار دینے پڑیں گے۔ اب یا غواصی کرو یا کشتی میں بیٹھو۔ بعض صوفیا نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جو حکم دیا گیا کہ یہاں جوتے اتار دو' یہ وادی مقدس ہے' اس سے اسی قسم کے معنی مراد لئے ہیں:

چہ غم ار غواص را پا چیلہ نیست

سیر جسم خشک بر خشکی فتاد　　　سیر جاں پا در دل دریا نہاد
موج خاکی فہم و وہم و فکر ماست　　　موج آبی محو و سکر است فناست
تا دریں فکری ازاں سکری تو دور　　　تا دریں ہستی ازاں جائی نفور

بعض حکما و فلاسفہ میں جو الحاد و کفر کی طرف میلان معلوم ہوتا ہے' اس کی وجہ مولانا یہی بیان کرتے ہیں کہ وہ عقل جزوی کی عینک سے بالاتر حقائق کو دیکھنا چاہتے ہیں۔ جب اس کم طاقت کی دوربین سے ان کو ستاروں سے آگے کے جہان نظر نہیں آتے' تو وہ ان کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔ انسان کی جسمانی زندگی میں اس عقل جزوی سے بڑے بڑے کام لئے جاتے ہیں۔ مظاہر کے بہت سے روابط

اور علت و معلول کی بہت سی کڑیاں اس کو معلوم ہو جاتی ہیں۔ مادی عالم کی بہت کچھ تسخیر اسی عقل جزوی کے آلات کی بدولت ہوتی ہے۔ اس ادنیٰ سی تسخیر سے اس کم ظرف عقل میں غرور پیدا ہو جاتا ہے کہ کون سے اسرار حیات ہیں جہاں تک میری رسائی نہیں ہو سکتی۔ معرفت الٰہی اور عشق الٰہی کے مراتب اور مکاشفات کا اگر کوئی ذکر کرے تو یہ عقل ان کو بے عقلی کا نتیجہ سمجھتی ہے' کیونکہ اس نے اپنے آپ کو کاشف اسرار سمجھ رکھا ہے۔ دنیا کے اقوال و افعال میں یہ عقل جزوی بہت کام آتی ہے کیونکہ وہ اسی سطح وجود کے لئے بنی ہے۔ لیکن قال سے اوپر جو حال ہے' اس کے متعلق وہ صفر ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی عاشق الٰہی کہے کہ مجھے خدا کے ہاں سے ایک خاص قسم کی غذا ملتی ہے جس کے لئے دہان و طبق کی ضرورت نہیں ہوتی' تو یہ بات عقل جزوی کو بے اصل معلوم ہوتی ہے:

عاشق حق چوں غذا یابد رحیق — عقل آنجا گم شود گم اے رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود — گرچہ بنماید کہ صاحب سر بود

عقل جزوی کی زیر کی اگر اپنی محدودیت سے گزر کر آگے نہ بڑھے اور اس میں صاحب سر ہونے کا غرور پیدا ہو جائے تو اس میں ابلیسیت پیدا ہو جاتی ہے:

می شناسد ہر کہ از سر محرم است
زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است

قرآن کریم نے جس ابلیسیت کا ذکر کیا ہے وہ مادہ پرستی اور صورت پرستی کی جزوی عقل ہے جو کوتاہ بینی سے متکبر ہو گئی ہے۔ ابلیس آدمؑ کی صورت اور اس کی مادی جسمانیت سے گمراہ ہو گیا۔ اس صورت کے اندر جو علم کی لامتناہی قوتیں تھیں' ابلیس کی عقل جزوی کی رسائی ان تک نہ ہو سکی' لہٰذا ابلیس اس کو کہیں گے جو اپنی عقل سے بالاتر عقل کا قائل ہی نہ ہو سکے' اور اسی وجہ سے اس میں انکار اور استکبار پیدا ہو جائے۔

زیرک و داناست امانیست نیست — تا فرشتہ لا نہ شد اہرمنے است

عقل جزوی کو وجدان حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔ مغرب کا مشہور فلسفی برگساں کہتا ہے کہ زندگی اجسام آفرینی اور صور آفرینی کرتی ہے۔ لیکن اجسام و

صور کی تحلیل اور تجزیہ سے زندگی کی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی۔ مادی سائنس کا کام تحلیل و ترکیب ہے۔ وہ زندہ جسم کے اجزا اور اعضا کو الگ الگ کر کے ایک ایک خلیہ اور ایک ایک ذرے کا تجزیہ کرتی ہے' اور پھر ان اجزا کو جوڑ کر اور ان کی ترکیب سے زندگی کی اصلیت کا سراغ لگانا چاہتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ زندگی کی حقیقت اس طرح ہاتھ نہیں آتی۔ ماہیت حیات کا سراغ نفس میں گہرا غوطہ لگانے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ رگوں' پٹھوں پر نشتر لگانے سے اور ان کا تجزیہ کرنے سے حقیقت حیات تک رسائی ناممکن ہے۔ صائب کا یہ شعر برگساں کے اس نظریے کی تائید کرتا ہے:

سخن عشق با خرد گفتن　　　بر رگ مردہ نیشتر زدن است

برگساں کے الفاظ بھی یہی ہیں کہ طبیعی سائنس زندگی کا پوسٹ مارٹم کر کے اس کی کنہ تک پہنچنا چاہتی ہے جو ایک سعی لا حاصل ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ دنیا میں ایسے صاحب کمال ملتے ہیں جن کی عقل جزوی نے عقل کلی سے رابطہ پیدا کر لیا ہے۔ عقل جزوی میں اگر ترقی کرنے کا تقاضا پیدا ہو اور وہ تکمیل کے لئے بیتاب ہو تو اس کو عقل کل کا فیضان حاصل ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اس تقاضے کا پہلا عمل یہ ہونا چاہیے کہ کسی کامل العقل انسان کی جستجو کی جائے۔ ایسے شخص کی صحبت سے تمہارا جزو بھی کل سے وابستہ ہو جائے گا:

چوں تقاضا بر تقاضا می رسد　　　موج آں دریا بدیں جا می رسد
اگر ترا عقلے است جزوی در نہاں　　　کامل العقلے بجو اندر جہاں
جزو تو از کل او کُلّے شود　　　عقل کل بر نفس چو غُلّے شود

عقل جزوی کی ترقی کے لئے بھی عقلمندوں کی صحبت کی ضرورت ہے۔ بعض صحبتوں میں عقلی رابطہ ہوتا ہے' اور بعض میں ہوا و ہوس کا نفسی تعلق۔ جہاں ہوا و ہوس کا رابطہ ہو وہاں عقل جزوی بھی بے کار ہو جاتی ہے۔ ہوا و ہوس والے ایک دوسرے کی صحبت میں اپنی باطنی ظلمتوں میں اضافہ کرتے ہیں۔ انسان پر صحبت کا اثر بہت گہرا ہوتا ہے۔ اچھی صحبت سے عقل میں اضافہ ہوتا ہے:

زانکہ با عقلے چو عقلے جفت شد　　مانع بد فعلی و بد گفت شد
نفس چوں با نفس دیگر یار شد　　عقل جزوی عاطل و بیکار شد

آفتاب روشن کے سامنے ایک بادل کا ٹکڑا آجاتا ہے تو آفتاب چھپ جاتا ہے۔ اسی طرح ذرا سی صحبت بد بھی اخلاق کی پاکیزگی کو مکدر کر دیتی ہے:

کم نشیں با بداں کہ صحبت بد　　گرچہ پاکی ترا پلید کند
آفتاب ارچہ روشن است او را　　پارہ ابر نا پدید کند
(سعدی)

عقل کو ایک بڑا خطرہ محسوسات میں الجھے رہنے سے لاحق ہوتا ہے' اور دوسرے خطرے کا ماخذ شہوات ہیں۔ پہلے تو یہ ادراک پیدا ہونا چاہیے کہ تمام حقیقت وجود محسوسات ہی میں مقید نہیں۔ بنی آدم کو جس صفت نے مکرم کیا وہ کوئی ترقی یافتہ حیوانی حس نہ تھی۔ فرماتے ہیں کہ اگر محض حس حیوانی روحانی حقائق کو دیکھ سکتی تو گاؤ خر کو بھی خدا نظر آتا:

گر بدیدے حس حیواں شاہ را　　پس بدیدے گاؤ خر اللہ را
گر نبودے حس دیگر مر ترا　　جز حس حیواں زبیرون ہوا
پس بنی آدم مکرم کے بُدے　　کے بہ حس مشترک محرم شدے

محسوسات کس طرح عقل کے مزاحم ہوتے ہیں' اس کا ادراک نہ صرف معرفت دینی بلکہ فلسفے کا بھی نقطہ آغاز تھا۔ فلسفہ یہیں سے شروع ہوا کہ اشیا جیسی دکھائی دیتی ہیں ویسی نہیں ہیں۔ ایک ہی شے مختلف اوقات میں ایک ہی شخص کو مختلف محسوس ہوتی ہے۔ زیادہ گرم جگہ سے آؤ تو مکان سرد معلوم ہوتا ہے۔ اگر زیادہ سرد جگہ سے آؤ اور اسی مکان میں داخل ہو تو وہ گرم معلوم ہوتا ہے۔ اب اگر کوئی پوچھے کہ یہ مکان حقیقت میں گرم ہے یا سرد' تو اس کا کوئی مستقل جواب نہیں ہو سکتا۔ گرمی سردی ایک اضافی صفت ہے' علی الاطلاق نہ کوئی چیز گرم ہے اور نہ سرد۔ یہی حالت رنگوں کی ہے۔ سورج کی روشنی کے تغیر سے ایک ہی چیز کے رنگ مختلف دکھائی دیتے ہیں اور شمع کی روشنی میں اسی چیز کا رنگ اور کا اور ہو جائے گا۔ چیزوں کا حجم کیا ہے؟ ایک فرسنگ دور ایک شخص کا قد بہت چھوٹا دکھائی

دیتا ہے۔ نصف فرسنگ پر وہی قد کسی قدر بڑھ جاتا ہے۔ چند گزوں کے فاصلے پر وہ دگنا تگنا ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اصلی قد کا طول و عرض کیا ہے؟ ستارے کثرت بعد کی وجہ سے روشنی کے نقطے معلوم ہوتے ہیں اور سائنس دان کہتا ہے کہ وہ ہماری زمین سے لاکھوں گنا بڑے ہیں۔ کس فاصلے سے ان کے حجم کو حقیقی قرار دیا جائے؟

ہیں کواکب کچھ، نظر آتے ہیں کچھ   دیتے ہیں دھوکا یہ بازیگر کھلا
یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود   صبح کو راز مہ و اختر کھلا
(غالب)

اس میں بھی شک ہے کہ صبح کو راز مہ و اختر کھلا یا نہیں، رات کی صورت میں دھوکا تھا تو کیا روز روشن کی صورت میں دھوکا نہیں ہو سکتا، پھر یہ بات بھی ہے کہ محسوسات کا مدار آلات حس پر ہے، اگر ہماری آنکھوں میں ذرا تغیر ہو جائے تو چیزیں کچھ اور ہی رنگ و وضع کی نظر آئیں۔ یرقان میں مبتلا شخص کے لئے تمام عالم زرد رو ہو جاتا ہے۔ ہمارے آلات حس وجود مطلق میں سے ایک نہایت قلیل حصے کو اخذ کرتے ہیں اور یہ ہیئت اخذ بھی ہیئت آلہ حس پر منحصر ہے۔ ایک مغربی فلسفی نے محسوسات کا جائزہ لیا تو اس نتیجے پر پہنچا کہ رنگ و بو وغیرہ تو ثانوی صفات ہیں اور نفسی اضافات کی پیداوار ہیں، لیکن چیزوں کا مادہ اصلی وہ ہے جو مکان کو گھیرتا ہے اور لمس کو مزاحمت کرتا ہے۔ اس کے بعد پھر دوسرا فلسفی آیا۔ اس نے کہا کہ اشیا کی ذات اولیہ اور صفات ثانویہ کی تقسیم از روئے منطق صحیح نہیں۔ درحقیقت تمام محسوسات نفس کے اضافات ہیں۔ خارج میں مادہ اور مادی اشیا کا کوئی مستقل وجود ہی نہیں۔ اس کے بعد تشکیک نے اور ترقی کی تو نتیجہ یہ نکلا کہ نفسی کیفیات محض واردات اور ارتسامات ہیں، خود نفس کا کوئی مستقل وجود نہیں۔

انسان کی عقلی ترقی وہاں سے شروع ہوئی جہاں اس نے محسوسات کو محض اضافات اور اشارات سمجھ کر فطرت کے قوانین ثابتہ کی جستجو کی۔ حواس میں تو تغیر ہی تغیر ہے، کبھی کچھ، کبھی کچھ، ایک کے لئے اور، اور دوسرے کے لئے اور۔ لیکن فطرت کے مظاہر میں کچھ ثبات بھی ہے۔ فطرت کی اس غیر اضافی اور مستقل

مطلقیت کو تلاش کرنا چاہیے جس میں لحہ بہ لحہ تبدیلی نہیں ہوتی، بلکہ وہ حقیقت قائمہ ہے۔ حکمت آفاق کی بنا بھی مطلقیت ہے اور دین قیم کی بنا بھی مطلقیت۔ فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللّٰہ، ذالک دین القیم۔ فلسفیوں نے جب کثرت میں وحدت کو ٹٹولنا شروع کیا تو خارجی عالم کے متعلق اس نتیجے پر پہنچے کہ اشیا کا اختلاف ظاہری ہے اور ان کی ماہیت ایک ہی ہے۔ یونان کے پہلے فلسفی طالیس ملطی نے کہا کہ یہ وجود مطلق پانی ہے جو مختلف رنگ اور مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ بعد میں دوسروں نے کہا کہ نہیں، ہوائے لطیف اصل مادہ ہے۔ ہیراقلیتوس نے کہا کہ اشیا کی اصل آگ ہے۔ جس چیز کو طبیعی سائنس کہتے ہیں وہ محسوسات کی بے اعتباری سے معقولات اور قوانین کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ ہوائیں اپنا رخ بدلتی رہتی ہیں لیکن ہوا کا قانون نہیں بدلتا۔ حرکت نقل مکانی کا نام ہے۔ لیکن حرکت کا قانون خود غیر متحرک ہے یعنی حرکت کا قانون کبھی ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت نہیں کرتا۔ معرفت کے اس پہلو میں حکمت طبیعی اور حکمت ملکوتی کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔ لاتبدیل لخلق اللّٰہ کا اطلاق انفس و آفاق دونوں پر ہوتا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ عقلی اور روحانی حقائق میں نقل و حرکت نہیں ہوتی، اس لئے محسوسات کے اضافات اور تغیر کی بوقلمونی وہاں نہیں ہے۔ علم الٰہی میں جو اعیان ہیں، وہ ثابت و قائم و دائم ہیں:

آفتاب معرفت را نقل نیست　　مشرق او غیر جان و عقل نیست

محسوسات چمگاڈر کی طرح اندھیرے میں ٹکریں مارتے ہیں۔ معرفت کا حاسہ آفتاب پرست ہے لیکن اس کا نور لاشرقیہ و لاغربیہ ہے۔

حس خفاشت سوئے مغرب رواں　　حس در پاشت سوئے مشرق رواں

عزم سفر مشرق و رو در مغرب　　اے راہرو پشت بہ منزل ہشدار

(فیضی)

علم حقیقت آدم میں ایک جوہر مشترک ہے۔ نسل و رنگ اور قومیت سب اعراض ہیں، جوہر نہیں۔ جو حقیقی علم ہوگا وہ زنگی و فرنگی، ترکی و تازی میں مشترک

ہو گا۔

روح با علم است و با عقل است یار　　روح را با ترکی و تازی چہ کار

فرماتے ہیں کہ انسانوں میں جو تفرقے پائے جاتے ہیں وہ روح حیوانی کے تفرقے ہیں۔ افراد کے باہمی اختلافات اور اقوام کے امتیازی خصوصیات ان سب کا تعلق روح حیوانی سے ہے۔ جہاں دو انسان حیوانیت کے تقاضوں کو بر طرف کر کے انسانیت کی مشترک سطح پر گفتگو کریں گے، یا ایک دوسرے سے معاملہ کریں گے، وہاں اس وحدت مخفی کا اظہار ہو گا جو انسانیت کی اصل ہے۔ روح حیوانی جسم کے مقابلے میں تو روح کہلاتی ہے لیکن طبقات حیات میں اگر اس کا مقابلہ روح انسانی سے کیا جائے تو اس کی حیثیت خاک جامد کی سی ہے، خلقناکم من نفس واحدۃ:

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند　　کہ در آفرینش زیک جوہر اند

تفرقہ در روح حیوانی بود　　نفس واحد روح انسانی بود

چونکہ حق رش علیہم نورہ　　مفترق ہرگز نگردد نور او

روح حیوانی کنفس واحد است　　روح حیوانی سفال جامد است

(سعدی)

مثل مشہور ہے کہ اگر سو سیانے ہوں تو ان کی عقل ایک ہی ہو گی۔

مولانا کا یہ عقیدہ ہم نے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ نہ صرف ادیان، بلکہ تمام علوم و فنون اور پیشے وحی کا نتیجہ ہیں۔ محض محسوسات اور استدلال والی عقل ان کے متعلق اساسی بصیرت پیدا نہیں کر سکتی۔ انکشاف حقیقت شروع میں الہام سے ہوتا ہے لیکن ان کے بعد عقل اس پر عظیم الشان تعمیریں کھڑی کر لیتی ہے، اور اس حقیقت کے ثبوت میں دلائل بھی مہیا کر لیتی ہے۔ حکما میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ کیا عام انسانی مشاہدے اور تجربے والی عقل دین کے اساسی عقائد پیدا کر سکتی ہے یا نہیں؟ اگر انبیا اور اولیا کا ظہور نہ ہوتا اور عقائد کو عاقلوں کی عقل پر چھوڑ دیا جاتا تو کیا توحید یا حشر و نشر کے عقائد قائم ہو سکتے؟ کیا خالی تجربات حیات خدا کو رب العالمین اور خیر مطلق ثابت کر سکتے؟ خود حکما میں سے بعض اہل بصیرت نے

اس کا یہ جواب دیا ہے کہ خالی عقل سے کبھی دین پیدا نہ ہو سکتا۔ محسوسات و معقولات دین کے معاملے میں ظن کے شائبۓ سے پاک نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے معاملے میں ظن کسی کام نہیں آتا۔ اس سے پہلے مولانا کے وہ اشعار درج ہو چکے ہیں جن میں وہ استدلال اور تقلید و ظن کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ ذرا سا وسوسہ ایسے لوگوں کی عقل کو اوندھا کر دیتا ہے جہاں دنیا میں شر کا غلبہ نظر آیا اور بے گناہوں کی مظلومی دکھائی دی' وہیں سوچنے لگے کہ اگر کوئی خدائے قادر و رحیم اور حاضر و ناظر ہوتا تو ایسی اندھیر نگری کیوں ہوتی؟ انبیا اور اولیا کی آنکھیں بھی تو یہ سب کچھ دیکھتی ہیں' لیکن اس کے باوجود ان کے یقین میں ایک ذرہ بھر فرق نہیں آتا۔ تجربہ اور استدلال ان کو وہم اور وسوسے میں کیوں نہیں ڈالتا؟ کیا انہوں نے محض خوش فہمی سے یونہی ایک عقیدہ قائم کر لیا ہے اور خیر طلبی کی خواہش نے اس دھوکے کو استوار کر دیا ہے؟ دین کو ازروئے تحقیق جاننے والوں کے حالات اس کے شاہد ہیں کہ ان کے یقین کا ماخذ کوئی ایسی بصیرت ہوتی ہے جس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایسی کوئی کتاب معرفت ان کے سامنے ہوتی ہے جو لاریب فیہ ہے' ان کے لئے کوئی استوار حقیقت بے نقاب ہوتی ہے کہ اگر تمام پردے اٹھ جائیں تو بھی ان کے یقین میں کوئی اضافہ نہ ہو۔ لو کشف الغطاء ماازددت یقینا"۔ ایمان کامل علم الیقین سے نہیں بلکہ عین الیقین اور حق الیقین سے پیدا ہوتا ہے سنی ہوئی بات کا یقین تقلیدی ہوتا ہے' تحقیقی نہیں ہوتا "شنیدہ کے بود مانند دیدہ۔" مولانا فرماتے ہیں کہ استدلالیوں کا ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو ازروئے عقل دین کے حقائق کے قائل معلوم ہوتے ہیں اور ان کے ثبوت میں بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں۔ ان کو خود یہ دھوکا ہوتا ہے کہ وہ ان حقائق کو استدلال سے ثابت کر رہے ہیں اور دوسرے لوگ بھی یہ سمجھتے ہیں کہ یہ محض عقل استدلالی سے دین کے حقائق تک پہنچ گئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن حقائق کے متعلق یہ استدلال کر رہے ہیں' وہ انبیا اور اولیا پر منکشف ہوئے تھے اور ان کا یقین علمی اور استدلالی نہیں' بلکہ عین الیقین اور حق الیقین تھا۔ پائے چوبیں اور عصائے چوبیں والے استدلالی بو علی سینا ہوں یا رازی یا فارابی' یہ لوگ ان

حقائق کے متعلق کچھ استدلال نہ کر سکتے' اگر یہ حقائق انبیا پر منکشف نہ ہوئے ہوتے۔ عقل استدلالی ایک عصائے کور ہے۔ اندھے عصا کے سہارے پر چلتے ہیں۔ اگر وہ ہر وقت ٹھوکریں نہیں کھاتے اور گڑھوں میں نہیں گرتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دیدہ ور لوگوں کی پناہ میں ہیں۔ اگر تمام بستی اندھوں کی ہوتی تو ان کے عصا بھی کس کام آتے۔ کہتے ہیں کہ ایک اندھے کو لوگوں نے دیکھا کہ اندھیرے میں چراغ ہاتھوں میں لے کر چل رہا ہے۔ کسی نے کہا حافظ جی یہ کیا فعل عبث ہے' تم کو اس چراغ سے کیا فائدہ؟ اس نے کہا مجھ کو تو اس کی روشنی کی کوئی کرن دکھائی نہیں دیتی لیکن آنکھوں والوں کو تو وہ دکھائی دیتا ہے۔ جب ان کو یہ چراغ دکھائی دے گا تو وہ مجھ کو ٹھوکر نہیں ماریں گے۔ خود بھی بچیں گے اور مجھ کو بھی راستے پر ڈال دیں گے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بصیرت دینی سے محروم لوگوں کے لئے عقل استدلالی عصا کا کام دیتی ہے۔ لیکن اگر روشن دیدہ لوگوں کا وجود نہ ہوتا تو یہ عصا بھی اندھے کے کام نہ آتا۔ اندھے یہ لاٹھیاں ایک دوسرے کو مارتے' خود ٹکراتے' دوسروں کو گراتے۔ سب کے سب اندھے ہوتے تو ان کا زندہ رہنا محال ہو جاتا:

پائے نابینا عصا باشد عصا   تا نیفتد سرنگوں او بر حصا
با عصا کوراں اگر رہ دیدہ اند   در پناہ خلق روشن دیدہ اند
گر نہ بینایاں بدندے در جہاں   جملہ کوراں خود بمردندے عیاں

سب کے سب اندھے ہوتے تو نہ کھیتی باڑی کر سکتے' نہ کوئی عمارت بنا سکتے' نہ تجارت کر سکتے' نہ کوئی پیشہ اختیار کر سکتے۔

پھر فرماتے ہیں کہ کچھ استدلالی تو عصائے استدلال کی بدولت اور دیدہ وروں کی پناہ میں زندگی بسر کر لیتے ہیں اور از روئے عقل کچھ معارف سے بھی آشنا ہو جاتے ہیں' لیکن کچھ استدلالی اندھے ایسے بھی ہیں کہ وہ اس کو بھول جاتے ہیں کہ قیاسات و دلائل کا عصا خدائے بینا نے انھیں از راہ کرم عنایت کیا تھا' وہ اس عصا کو خدا کے انکار میں استعمال کرنے لگتے ہیں۔ جس نے عصا عطا کیا اسی پر وہ ڈنڈا چلاتے ہیں:

گر نبودے رحمت و افضال شاں　　در شکستے چوب و استدلال شاں
ایں عصا چہ بود قیاسات و دلیل　　آں عصا کہ دادشاں بینا جلیل
او عصا تاں داد تا پیش آمدید　　آں عصا از خشم ہم بر وے زدید

حس اور محسوسات کے متعلق مولانا جو تحقیری کلمات استعمال کرتے ہیں، ان سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہو گا کہ وہ انسان کو عالم محسوسات سے بیگانہ کرنا چاہتے ہیں۔ انسان جامع موجودات اور خلاصہ کائنات ہے، اگر وجود کا کوئی پہلو اس کی ہستی سے معدوم ہو جائے تو اس کی جامعیت میں خلل آجاتا ہے۔ انسان کے اندر جمادی، نباتی، حیوانی، انسانی، ملکوتی سب صفات بالفعل یا بالقوۃ موجود ہیں۔ ارتقائے انسانی میں کسی ادنیٰ درجے کی مطلق تنسیخ مقصود نہیں۔ انسان کی رفتار حیات یہ ہے کہ ادنیٰ عوامل اعلیٰ عوامل کے ماتحت ہوتے جائیں۔ شیطان، جس سے پناہ مانگی جاتی ہے، کائنات کے اندر اس سلبی اور مزاحمی قوت کا بھی ایک لابدی مصرف ہے... اگر ایسا نہ ہوتا تو خدائے رحیم و حکیم ایسی قوت کو وجود میں نہ لاتا اور نہ اس کو قائم رہنے کی اجازت دیتا۔ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا ایک شیطان لگا ہوا ہے۔ سننے والے نے پوچھا کہ کیا حضورؐ کے ساتھ بھی؟ فرمایا کہ ہاں میرے ساتھ بھی، لیکن میں نے اس کو مطیع بنا رکھا ہے۔ یہ نہیں فرمایا کہ میں نے اس کو نیست و نابود کر دیا ہے۔

خدا تعالیٰ نے آلات حس محسوسات کے لئے پیدا کئے ہیں۔ از روئے عقیدۂ اسلام خدا نے کوئی چیز عبث اور بے مصرف پیدا نہیں کی۔ جسم اور اس کے شہوات بھی الٰہی مقاصد کے ماتحت پیدا ہوئے ہیں۔ جذبات میں سے کوئی جذبہ فنا کرنے کے لئے نہیں۔ خدا تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ غصے کی مطلق نفی کردو بلکہ مومنوں کی تعریف کاظم الغیظ ہونا ہے۔ جہاں جتنا غصہ آنا چاہیے، اگر وہاں اتنا غصہ نہ آئے، تو جسم اور اخلاق دونوں معرض خطر میں پڑ جائیں۔ اسلامی تعلیم رہبانی مذاہب سے یہی امتیاز رکھتی ہے کہ انسانیت کی تکمیل کے لئے اس کو جامعیت کی تعلیم دی گئی ہے۔ مراتب حیات میں علو و پستی موجود ہے اور حفظ مراتب ایک اسلامی اصول ہے۔ مقصود حیات اور تقاضائے ارتقا یہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ماتحت

کرتا ہوا چلا جائے۔ اپنے مرتبے میں محسوسات بھی ایک حقیقت ہیں لیکن جاہل اس کو کہتے ہیں جو محسوسات کو معقولات کے زیر فرمان نہ لا سکے۔ نبی کے اندر محسوسات بھی ہوتے ہیں، جذبات بھی اور شہوات بھی۔ یہ تمام بشریت کے لازمی پہلو ہیں، اسی لئے انبیا کے متعلق قرآن حکیم بار بار اس کو دہراتا ہے کہ یہ لوگ روح مطلق یا عقل مطلق نہیں ہوتے۔ یہ فرشتے یا دیوتا یا خدا نہیں ہوتے۔ وہ بشر ہی ہوتے ہیں لیکن حامل وحی ہونے کی وجہ سے ان کی بشریت کے تقاضے منزہ ہو جاتے ہیں، مفقود نہیں ہوتے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ حس محض دھوکا نہیں، یہ بھی ایک قسم کا نور ہے، اگرچہ اس کی نورانیت کا مرتبہ عقل اور وحی سے ادنیٰ ہے۔ حس سے بھی یہ کام لینا چاہیے کہ وہ نور حق یعنی نور عقل و وحی سے منور ہو جائے، بینائی میں وہ استعداد ہو کہ ینظر بنور اللہ تک بصیرت کا عروج ہو۔ اللہ نور السموات والارض ہے، اس لئے موجودات میں کوئی شے مطلقاً بے نور نہیں، اگرچہ نور کے اعلیٰ مراتب کے مقابلے میں ادنیٰ مراتب نور اضافتاً" ظلمت معلوم ہوتے ہیں۔ نور نظر آنے کی چیز نہیں، لا تدرکہ الابصار و ھو یدرک الابصار۔ نور جب تک کسی کثیف چیز کو روشن نہ کرے وہ غیر مرئی رہے گا۔ لطافت بے کثافت کوئی جلوہ پیدا نہیں کر سکتی۔ سورہ نور میں خدا تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات کی جو تمثیل بیان کی ہے اس میں اپنے آپ کو کائنات کا نور بتانے کے بعد نور علی نور کہا ہے، جس کی حکیمانہ تفسیر حکمائے اشراقیین نے بھی وہی کی ہے جو مولانا کے ہاں بھی ملتی ہے کہ کائنات میں طبقات نور ہیں، نور کا ایک طبقہ دوسرے طبقے پر تہ بہ تہ موجود ہے۔ معرفت اور حیات طیبہ اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ انسان اعلیٰ نور کو ادنیٰ نور پر حکمران کرتا چلا جائے، نور کے مختفی اور غیر مرئی ہونے کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ نور حس جو نور عقل کے مقابلے میں غلیظ و کثیف ہے، وہ بھی نظر آنے کی چیز نہیں تو نور عقل اور نور وحی تو اور بھی زیادہ خفی ہو گا۔ اس زندگی میں انسان کا وظیفہ یہ ہے کہ نور حق سے نور حس کی تزئین کرے اور اعلیٰ کی روشنی ادنیٰ پر ڈالے تاکہ تمام زندگی محسوسات کی زندگی کو شامل کر کے نور علی نور ہو جائے:

چشم حس اسپ است و نور حق سوار | بے سوار ایں اسپ خود ناید بکار
نور حس را نور حق تزییں بود | معنی نور علیٰ نور ایں بود
نور حس با ایں غلیظی مختفی است | چوں خفی نبود ضیاے کاں خفی است

دنیا میں ہر چیز کسی نہ کسی غذا کی طالب ہے اور وہ خود کسی دوسری چیز کے لئے غذا ہے۔ دنیا میں ہر چیز کھانے والی اور کھائی جانے والی ہے۔ جملہ عالم آکل وماکول دان، جس طرح جسم کو غذا چاہیے، اسی طرح عقل اور روح کو بھی غذا درکار ہے۔ روح کی غذا نور خدا ہے:

قوتِ اصلی بشر نور خداست | قوتِ حیوانی مر او را ناسزاست
از لقائے ہر کسے چیزے خوری | وز قرآن بر کسے چیزے بری
دل ز ہر رائے غذائے می خورد | دل ز ہر علمے صفائے می برد
آدمی چوں نور گیرد از خدا | ہست مسجود ملائک زاجتبا

مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کو عالم عقل و فکر نظر نہیں آتا اور مادی چیزیں اس کو نظر آتی اور محسوس ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے انسان مادیت سے مغلوب ہو گیا ہے اور اس مغالطے میں مبتلا ہے کہ مادہ ہی سب کچھ ہے، اور فکر ایک غیر موثر عارضہ ہے، حالانکہ فکر جوہر ہے اور مادہ عرض۔ لیکن عام انسانوں کی عقل الٹ گئی ہے، انھوں نے جوہر کو عرض اور عرض کو جوہر سمجھ لیا ہے۔ اندیشہ وہ چیز ہے جو اعراض کو خلق بھی کرتا ہے اور ان کو ناپید یا خورد برد بھی کرتا ہے۔ جاہلوں سے لوگ یہ سوال کیا کرتے ہیں کہ بتاؤ عقل بڑی یا بھینس؟ جاہل کو بھینس عقل سے بڑی معلوم ہو گی کیونکہ عقل تو ایک مخفی لطیفہ ہے، جو اس کو نظر نہیں آسکتا۔ فرماتے ہیں کہ خلق بے پایاں ایک تخلیقی فکر کا نتیجہ ہے۔ تمھارے گھر اور شہر اور نہریں فکر ہی کا نتیجہ ہیں۔ ہر گھر پہلے فکر ہی میں بنتا ہے۔ فکر ہی ہر گھر کی علت غائی اور علت فاعلہ ہے۔ لوگوں کو سنگ و خشت و چوب کی مادی علتیں جو تعمیر کے معاملے میں درحقیقت ثانوی حیثیت رکھتی ہیں، اصلی علتیں معلوم ہوتی ہیں اور وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ ایک خیال جو خود غیر مادی ہے، یہ تعمیر اسی کا ظہور ہے:

اے برادر تو ہمیں اندیشۂ   مابقی تو استخوان و ریشۂ
خلق بے پایاں زیک اندیشہ بیں   گشتہ چوں سیلے روانہ بر زمیں
ہست آں اندیشہ پیش خلق خرد   لیک چوں سیلے جہاں را خورد و برد
پس چو می بینی کہ از اندیشۂ   قائم است اندر جہاں ہر پیشۂ
پس چرا از ابلہی پیش تو کور   تن سلیمان است اندیشہ چو مور
وز جہان فکرتی اے کم زخر   ایمن و غافل چو سنگے بے خبر
جہل محضی وز خرد بیگانۂ   بو نداری وز خدا بیگانۂ

عقل و فکر و اندیشہ کی حقیقت آگ کی مثال سے سمجھ لو۔ فرماتے ہیں کہ نور کی طرح حرارت بھی نظر آنے کی چیز نہیں۔ حرارت کی نمود آگ سے ہوتی ہے۔ لیکن آگ جو خود لطیف ہے، جب تک کسی جسم کثیف کو نہ لپیٹ لے تب تک وہ مخفی رہتی ہے۔ تیشہ و تیغ و تبر میں وہ قوت نہیں ہے جو آگ میں ہے:

نک زغیبت یک نمودار آتش است   کز لطافت چوں ہوائے دلکش است
تا بہ جسمے در نمی پیچد کثیف   آگہی نبود بصر را زاں لطیف
باز افزون است ہنگام اثر   از ہزاراں تیشہ و تیغ و تبر
باش تا روزے کہ آں فکر و خیال   برکشاید بے حجابے پر و بال

ارتقا تزکیہ نفس اور عشق کی بدولت ہی ہو سکتا ہے۔ معلومات میں اضافہ اور دلائل ایک خاص منزل سے آگے کام نہیں آتے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست   جز دل اسپید ہمچو برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم   زاد صوفی چیست، انوار قدم

فرماتے ہیں کہ جب تک نفس ہوا پرست کا زور نہ توڑا جائے محض معلومات میں اضافہ کرنے اور عقل استدلالی کو تیز کرنے سے وہ فضل الٰہی حاصل نہیں ہوتا جس سے نئی قسم کی بصیرت پیدا ہو:

فہم و خاطر تیز کردن نیست راہ   جز شکستہ می نیابد فضل شاہ

معرفت کے حصول میں جو دو مختلف منزلیں آتی ہیں، ان کے متعلق مولانا نے ایک بلیغ تمثیل پیش کی ہے کہ کچھ دور تک ہرن کا شکاری اس کے نقش قدم

سے سراغ لگاتا چلا جاتا ہے۔ اس کے بعد نقوش قدم غائب ہو جاتے ہیں تو پھر نافہ آہو کی خوشبو اس کی رہبر بن جاتی ہے کہ جس طرف سے خوشبو کی لپٹیں آ رہی ہیں، ہرن اسی طرف کو دوڑا ہو گا۔ پہلے مرحلے میں انسان انفس و آفاق کے آثار سے خدا کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ یہ منزل عقلی ہے جہاں علت؀ سے معلول اور معلول سے علت کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ تمام محسوسات و معقولات اللہ تعالیٰ کی خلاقی کے نقوش قدم ہیں۔ ایک حد تک یہ سراغ لگانے میں مدد دیتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد اس قسم کے آثار اور محسوسات غائب ہو جاتے ہیں، پھر معرفت کی خوشبو کسی قسم کے آثار کے بغیر سالک کی رہبر بن جاتی ہے:

ہمچو صیادے سوئے اشکار شد   گام آہو دید و بر آثار شد

چند گاہش گام آہو درخور است   بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است

حافظ کا یہ شعر بھی اسی مضمون کا ہے کہ

گرچہ دانم کہ بجائے نہ برد راہ غریب

من بہ بوئے خوش آں زلف پریشان بروم

وحی و الہام

دین اور حکمت دونوں کے لئے اساسی مسائل فقط دو ہیں، ایک مسئلہ ماہیت وجود کا ہے اور دوسرا ماہیت علم کا۔ کیا وجود صرف مادی ہے یا اس کے مراتب و مدارج ہیں، جن میں سے مادہ ادنیٰ ترین درجہ ہے؟ اسی طرح علم کی بحث ہے کہ علم کی حقیقت کیا ہے؟ کیا علم فقط حواس سے حاصل ہوتا ہے اور محسوسات میں سے عقل قدر مشترک نکال کر کلیات قائم کرتی ہے، یا حواس سے ماورا بھی کچھ ذرائع علم ہیں؟ جسے مادیت کہتے ہیں، اس کا نظریہ وجود یہ ہے کہ ہستی کی اصلیت مادہ ہی ہے جو حواس سے محسوس ہوتا ہے اور ترکیب و تخریب سے اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ انسان کا جسم بھی مادے ہی کی ایک ترکیب سے بنا ہے اور اس کے اندر دماغ بھی مادی ذرات اور ان کی حرکات کی بدولت وہ روشنی پیدا کرتا ہے جسے عقل یا علم کہتے ہیں۔ یونانی فلسفے میں ابتدا ہی سے یہ بحث پیدا ہوئی اور یونانی فلسفے کی انتہا افلاطون کے اس نظریے میں ہوئی کہ علم محسوسات سے حاصل نہیں ہوتا۔ علم کلیات کا نام ہے اور کلیات محسوسات سے حاصل نہیں ہو سکتے بلکہ محسوسات کا وجود ہی کلیات کی بدولت ہے۔ کلیات یا اعیان ثابتہ ازلی حیثیت سے موجود ہیں۔ عقل کل ہی کا وجود حقیقی ہے جس کا ظہور کلیات میں ہوتا ہے۔ اصل علم کلیات ہی کا علم ہے۔ وہی ازلی ہے اور وہی علم الٰہی ہے۔

کوئی شخص اگر مادی وجود کے سوا کسی وجود کا قائل نہ ہو تو اس کا نظریہ علم بھی محسوسات ہی پر مبنی ہوتا ہے۔ فقط محسوسات کا قائل نہ نفس یا روح کی مستقل حیثیت کو مان سکتا ہے، نہ خدا کا قائل ہو سکتا ہے اور نہ حیات بعد الموت کا۔ اس

کے نزدیک روح عناصر کی ایک خاص ترکیب کی پیداوار ہے۔ جس طرح ساز کے تاروں کے ایک خاص نظم و ضبط سے نغمہ پیدا ہوتا ہے' اسی طرح دماغ کے ذرات یا خلیات عقل و شعور پیدا کرتے ہیں۔ جب ساز ٹوٹ جائے گا تو نغمہ بھی ناپید ہو جائے گا۔

عارف رومی کی تعلیم مادیت اور الحاد کے خلاف ایک جہاد ہے' جس کا ایک پہلو استدلالی اور دوسرا پہلو وجدانی ہے۔ مثنوی میں عام مشاہدے اور عام تجربے کی طرف بھی رجوع ہے اور ایسے وجدان کا بھی ایقان ہے جو عام مشاہدے' عام تجربے اور منطقی استدلال سے بالاتر ہے۔

مادیت عقل کو مادے کی پیداوار قرار دیتی ہے لیکن عقل کی ماہیت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مادے پر غور کرنے والی عقل خود مادی نہیں ہو سکتی۔ مادے کے کوئی خواص عقل میں نہیں پائے جاتے' مثلاً مادے کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حواس سے محسوس ہوتا ہے' اور مکان کے کسی حصے میں ہوتا ہے لیکن خود عقل کو محسوس کرنے والا کوئی حاسہ نہیں۔ حواس پانچ ہوں یا آٹھ' لیکن ان میں سے کوئی حاسہ بھی عقل کو محسوس نہیں کرتا۔ عقل میں نہ مکانیت ہے' نہ رنگ و بو' اور نہ سردی و گرمی۔ حواس کا احاطہ ادراک نہایت محدود ہے اور عقل کی پرواز کی کوئی حد معلوم نہیں ہوتی۔ خالص مادیت سے تو وہ عقل بھی بلند تر ہے جو مادے کے مظاہر کا ادراک کر کے ان کو کلی قوانین کے ماتحت لاتی ہے' جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے کہ قانون علت و معلول بھی محض محسوسات سے اخذ نہیں ہو سکتا' اور اسی قانون پر مادی سائنس یا طبیعیات کی تمام تعمیر قائم ہے۔

اس سے پہلے نظریہ وجود میں عارف رومی کے اس عقیدے کو بیان کیا گیا ہے کہ وجود کے مراتب ہیں اور وجود کا ہر مرتبہ اپنی مخصوص عقل اور اسباب و علل کا ایک مخصوص نظام رکھتا ہے۔ جیسے جیسے وجود کے مراتب میں ترقی ہوتی ہے' ویسے ویسے علم اور ذرائع علم میں بھی ارتقا ہوتا ہے۔ جمادات کا نظام بھی ایک عقلی نظام ہے۔ اگر یہ نظام عقلی نہ ہوتا تو طبیعیاتی سائنس کے لئے جمادات کا عمل قابل فہم نہیں ہو سکتا تھا۔ جس چیز میں فہم کا عنصر نہیں' وہ قابل فہم بھی نہیں ہو سکتی۔

طبیعیات کی عقل جمادات کی عقل کا آئینہ ہے۔ نباتی عقل جمادی عقل سے بالاتر ہے۔ اس کے اندر جو نشو ونما اور استبقائے حیات کا قانون ہے، وہ سنگ و خشت پر قابل اطلاق نہیں۔ اگر جمادات اپنے وجود کو وجود کلی اور اپنی عقل کو عقل کل قرار دے لیں تو وہ عقل نباتی کے منکر ہوجائیں گے یا زبردستی سے ان کو اپنے قوانین کے ماتحت سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ ارتقائے وجود ارتقائے شعور ہے، نباتات میں شعور جمادات سے بڑھ کر ہے۔ اسی طرح حیوانات کا شعور نباتات کے شعور سے افضل اور اوسع ہے۔ خود حیوانات کے اندر عقل و شعور کا تفاوت ہے۔ کتے اور گھوڑے کی عقل زمین کے اندر کے کیڑوں کے مقابلے میں بہت وسیع اور تیز ہے۔ تمام حیوانات کے اوپر نوع انسان ہے، لیکن اس ایک نوع کے افراد میں عقل کا بے حد تفاوت ہے۔ ایک طرف جنگل اور غار میں رہنے والا انسان جو بندروں سے بمشکل ممیز ہوسکتا ہے اور دوسری طرف حکما جن کی عقلیں ستاروں کی حرکتوں کا اور ان کے اوزان و عناصر کا حساب لگاتی ہیں۔ حکما کی عقل نے مظاہر فطرت کے روابط و قوانین دریافت کئے اور اس علم کی بدولت فطرت کی قوتوں کو مسخر کیا۔ معقولات نے انسان کی قدرت میں بے انتہا وسعت پیدا کردی۔ لیکن انسان نے جو علوم و فنون پیدا کئے وہ زیادہ تر اس کی جسمانی اور مادی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں، اور زیادہ تر حسی عالم ہی میں کام آتے ہیں۔ علوم و فنون کی عقل اگرچہ محسوسات سے ماورا ہے لیکن اس کی بصیرت ایک مخصوص دائرے سے آگے نہیں بڑھتی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ارتقائے وجود انسان کی موجودہ حالت پر ختم نہیں ہوتا اور نہ ہی عقل کا ارتقا یہاں پہنچ کر رک گیا ہے۔ حکما کے علاوہ انبیا اور اولیا کا ایک طبقہ ہے جن کی بصیرت عوام اور حکما دونوں کے مقابلے میں بہت زیادہ کاشف اسرار ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ علوم و فنون انسان کے تجربے اور مشاہدے اور قوت استدلال کی پیداوار ہیں۔ مولانا اس کے قائل نہیں ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہر علم و فن میں جو ترقی کا قدم اٹھا ہے یا کوئی مطلقاً نئی بات ظہور میں آئی ہے، وہ عقلی جد و جہد کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ اولاً" الہام سے پیدا ہوئی۔ کسی غیر معمولی بصیرت والے

شخص کو الہام ہوا کہ بات یوں ہے یا یوں ہونی چاہئے۔ انسانی استدلال اور تجربے نے بعد میں اس کے صحیح ہونے کے ثبوت مہیا کئے۔ زمانہ حال کے بعض اکابر حکما کے سوانح میں اس قسم کے واقعات درج ہیں کہ یک بیک ان کی طبیعت میں کسی حکمت کا انکشاف ہوا۔ جس وقت وہ انکشاف ہوا' اس وقت ان کے اندر کوئی استدلالی جدوجہد نہ تھی۔ اس انکشاف کے ساتھ ان میں یہ یقین پیدا ہوا کہ یہ بات صحیح ہے' حالانکہ اس وقت اس کے لئے کوئی محکم دلائل موجود نہ تھے۔ تمام دلائل اور ثبوت برسوں کی کوششوں اور تجربوں کے بعد حاصل ہوئے۔ بصیرت کا یہ چراغ باہر سے کسی نے روشن نہیں کیا۔ امام غزالی اس کے متعلق فرماتے ہیں:

یبعث من نفسه حقائق الامور دون التعلم کما قال اللّٰه تعالیٰ: یکاد زیتها یضی ولو لم تمسسه النار' نور علیٰ نور۔ وذالک مثل الانبیاء علیهم السلام اذ تنضح لهم فی بواطنهم امور غامضة من غیر تعلم و سماع و یعبر ذالک بالالهام و عن مثله عبر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم حیث قال ان روح القدس نفخت فی روعی۔

"کسی کی طبیعت میں بغیر تعلیم کے کچھ باتیں پیدا ہوتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ خارج سے کسی آگ کے چھوئے بغیر معرفت کا تیل روشن ہو جاتا ہے' نور علیٰ نور (یعنی یہ نور بصیرت عام نور عقل سے بالاتر ہوتا ہے)۔ انبیا علیہم السلام کی یہی مثال ہے کیونکہ ان پر باریک باتیں خود بخود کھل جاتی ہیں' بغیر اس کے کہ کسی سے سیکھی ہوں یا سنی ہوں' اور اسی کا نام الہام ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ روح القدس نے میرے دل میں یہ پھونکا' اس سے یہی مراد ہے"۔

مسلمان مفسرین اور متکلمین نے وحی اور الہام کی اصطلاحیں الگ الگ کردی ہیں اور وحی کو انبیا کے لئے مخصوص کردیا ہے' لیکن قرآن کریم سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ یہ ہوسکتا تھا کہ جس طرح عقل کے کئی مدارج ہیں' اسی طرح الہام کے بھی کئی مدارج ہوں اور اس کی اعلیٰ ترین شکل کے لئے وحی کی اصطلاح مخصوص کرلی جائے۔ لیکن قرآن کریم میں تو شہد کی مکھی میں جو جبلت ودیعت کی گئی

ہے، اس کے لئے بھی وحی ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے: واوحینا الی النحل۔ انبیا کے لئے اس اصطلاح کو مخصوص کرنا از روئے قرآن ممکن نہیں کیونکہ حضرت موسیٰؑ کی والدہ کی نسبت بھی وحی کا لفظ آیا ہے حالانکہ وہ پیغمبر نہ تھیں: واوحینا الی ام موسیٰ۔ اتنی بات یقینی ہے کہ وحی و الہام محسوسات اور معقولات کی پیداوار نہیں ہوتے اور یہ روح کے اعلیٰ تر ملکات سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

باز غیر از عقل و جان آدمی   ہست جانے در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنہاں تر بود   زانکہ او غیب است و او زاں سر بود

مولانا وحی و الہام میں فرق نہیں کرتے اور الہامات کے لئے اور ماورائے عقل و حس بصیرت کے لئے وحی ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حواس ظاہری کے علاوہ انسان کے اندر حواس باطنی بھی ہیں، جن سے ہستی کے ان پہلوؤں کا انکشاف ہوتا ہے، جو حواس ظاہری کے ادراک میں نہیں آسکتے:

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس
آں چوں زر سرخ و ایں حسہا چو مس

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
نقشہا بینی بروں از آب و خاک

پس محل وحی گردد گوش جاں
وحی چہ بود گفتن از حس نہاں

اس کو وحی کہئے یا الہام، یہ عقل سے پنہاں تر اور بالاتر ایک حس باطن کا انکشاف ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عام لوگوں نے وحی کو انبیا ہی کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے، اس لیے صوفیہ جب اس قسم کے کشف اسرار کا ذکر کرتے ہیں تو اس کو وحی دل کہہ دیتے ہیں، تاکہ عوام خواہ مخواہ وحی نبویؐ کی بحث میں نہ الجھ جائیں:

از پے روپوش عامہ در جہاں   وحی دل گویند اورا صوفیاں

مولانا فرماتے ہیں کہ علوم و فنون مثلاً نجوم و طب وغیرہ بھی وحی ہی سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہاں پر مولانا نے حکما اور اہل فنون کے الہامات کو بھی وحی ہی کہا ہے۔

فرماتے ہیں کہ یہ علوم و فنون وحی انبیا ہی سے پیدا ہوئے۔ کسی حکمت یا فن کا بڑا موجد یا اس میں اساسی طور پر نئی بات پیدا کرنے والا عام زبان میں بھی اس علم و فن کا پیغمبر کہلاتا ہے، جیسے کسی بڑے شاعر کو پیمبر سخن کہتے ہیں:

سہ کس بہ سخن پیمبرانند ہر چند کہ لا نبی بعدی
ابیات و قصیدہ و غزل را فردوسی و انوری و سعدی

اعلیٰ درجے کے شاعروں کے کلام میں بھی بعض چیزیں الہامی ہوتی ہیں اور خود شاعر محسوس کرتا ہے کہ یہ مبدء فیض سے آمد کا نتیجہ ہے، آورد کا نتیجہ نہیں، خصوصاً" ایسا کلام جس کے متعلق کہا گیا ہے:

مشو منکر کہ در اشعار ایں قوم ورائے شاعری چیزے دگر ہست

انبیا اور اولیا بھی تلامیذ الرحمٰن ہوتے ہیں اور پاکیزہ نفس شعرا بھی، جن کی شاعری کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ جزوے ست از پیغمبری۔ نبی کا لفظ بھی اصطلاحی لفظ بن گیا ہے لیکن مولانا اس کو زیادہ وسیع معنوں میں اعلیٰ درجے کے مصلحین کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

مکر کن در راہ نیکو خدمتے تا نبوت یابی اندر امتے

عقل اور وحی و الہام کی طرح نبوت کے بھی اصناف اور مدارج ہیں۔ بلند ترین مدارج میں ابراہیمؑ، موسیٰؑ، مسیحؑ اور محمدؐ جیسی برگزیدہ ہستیاں ہیں اور ادنیٰ مدارج میں پاک باطن علما بھی آ جاتے ہیں، علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل۔ محمدؐ رسول اللہ کے انداز کی نبوت ختم ہو گئی لیکن نبوت کے باقی تمام مدارج کے لیے راستے کھلے ہوئے ہیں۔ منصب نبوت ختم ہو گیا لیکن مقام نبوت موجود ہے، جس کی طرف ترقی کرنا انسان کا نصب العین ہے۔ اشعار ذیل میں مولانا نبوت کی اصطلاح کو زیادہ وسیع معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، جس کے اندر علوم و فنون کے الہامات بھی آ جاتے ہیں:

ایں نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوئے بے سوره کجاست
قابل تعلیم و فہم است ایں خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دہد

جملہ حرفہا یقین از وحی بود | اول او لیک عقل او را بر فزود

مولانا شبلی نے محدث ابن حزم کا حوالہ دیا ہے:

فوجب بالضرورۃ انہ لا بد من انسان واحد فاکثر علمھم اللہ ابتداء کل ھذا دون معلم، لکن بوحی حققہ عندہ و ھذہ صفۃ النبوۃ۔

لہٰذا بداھۃ" ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور ایسے ہوئے ہوں گے جن کو خدا نے یہ فنون و صنائع بغیر کسی معلم کے خود سکھائے ہوں گے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔ تلمیذ رحمٰن ہونے کی وجہ سے نبوت کے کچھ صفات اگر شاعر میں پائے جا سکتے ہیں تو حکیم طبیعی یا ماہر فن میں بھی ہو سکتے ہیں۔ حکما اور انبیا کے تجربات سے ثابت ہوتا ہے کہ وحی یا الہام کے کئی انداز ہو سکتے ہیں، کبھی یک بیک ایک بات دل میں القا ہوتی ہے۔ وحی کے لغوی معنی در دل انداختن ہی کے ہیں، اس کی تحریک خارج سے نہیں بلکہ باطن سے ہوتی ہے۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ کوئی آواز سنائی دیتی ہے، کبھی کسی صورت کا مشاہدہ ہوتا ہے جو پیغام پہنچاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جب قلب محل وحی ہوتا ہے تو وہ اپنی ملکوتی قوت کو متمثل کر کے پیش کرتا ہے۔ کوئی دوسرا شخص پیغام رساں نہیں ہوتا۔ جس طرح خواب میں انسان دیکھتا ہے کہ فلاں شخص مجھ سے یہ کہہ رہا ہے، حالانکہ وہ شخص وہاں نہیں ہوتا۔ خواب میں خود قلب اپنے افکار اور تاثرات کو تمثیلی شکل میں متمثل کر کے پیش کرتا ہے۔ حقیقت میں کوئی تاثر یا فکر ہوتا ہے اور صورتیں محض مثالی ہوتی ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ انسان یوں سمجھتا ہے کہ روح قدس یا جبرئیلؑ کچھ کہہ رہے ہیں، حالانکہ خود نبی یا ولی کی قوت ملکوتی نے یہ تمثل اختیار کیا ہے:

چیز دیگر ماند اما گفتنش | با تو روح القدس گوید، نے منش
نے تو گوئی ہم بگوش خویشتن | بے من و بے غیر اے من ہم تو من
ہمچو آں وقتے کہ خواب اندر روی | تو زپیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلاں | با تو اندر خواب گفت است آں نہاں

ان اشعار کی شرح میں مولانا عبدالعلی بحرالعلوم کا بیان درج کرنے کے قابل ہے۔ مولانا شبلی نے بھی اس بحث میں بحرالعلوم ہی کا حوالہ دیا ہے:

"پس جبرئیلؑ کہ مشہود رسل علیہم السلام است و وحی از جانب حق سبحانہ می رساند، آں حقیقت جبرئیلیہ است کہ قوتے از قوائے رسل بود متصور شدہ در عالم مثال بہ صورتے کہ مکنون بود در رسل مشہود می شود و مرسل می گردد و پیغام حق می رساند، پس رسل مستفیض از خود اند، نہ دیگرے۔ پس ہرچہ کہ رسل مشاہدہ می کنند مخزون در خزانہ جناب ایشاں بود۔"

رسولوں کو جو جبرئیلؑ کی صورت نظر آتی ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ وہ انہیں خدا کا پیغام پہنچا رہی ہے، وہ حقیقت جبرئیلیہ خود رسولوں کی روحانی قوتوں میں سے ایک قوت ہے۔ عالم مثال میں یہ حقیقت ایک صورت اختیار کرلیتی ہے حقیقت جو روح نبوی میں مکنون اور مخفی ہوتی ہے، وہ متمثل اور مشہود ہوجاتی ہے اور پیغام حق پہنچاتی ہے۔ رسول کسی دوسرے سے نہیں بلکہ خود اپنی ذات سے مستفیض ہوتا ہے۔ رسول جو کچھ مشاہدہ کرتا ہے، وہ اس کے اپنے باطن ہی کے خزانے میں سے نکلتا ہے۔

اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں ایک روحانی پیشوا کے متعلق شکایت کی گئی کہ وہ بھی اس عقیدے کے قائل تھے کہ حقیقت جبرئیلیہ قوائے رسل ہی کی ایک قوت ہے، جو بوقت وحی متمثل ہوجاتی ہے۔ وہ بزرگ واصل بحق ہوچکے تھے، بادشاہ نے ان کے خلفا کی فہرست طلب کی۔ ان میں سے بعض وفات پاچکے تھے، ان کے نام کے سامنے نشان کرتے ہوئے اپنے ہاتھ سے لکھا کہ برحمت حق پیوست، جس سے معلوم ہوا کہ خود عالمگیر اس عقیدے کو کفر قرار نہیں دیتے تھے۔ پھر اس بزرگ کے جانشین کو بلایا اور کہا کہ تمہارے مرشد نے یہ کیا لکھا ہے۔ اس نے کہا کہ میں تو ان معارف پر کسی رائے زنی سے قاصر ہوں۔ شاہنشاہ نے کہا کہ اس مسئلے میں جو ان کی تحریریں ہیں ان کو جلا دو۔ اس نے جواب دیا کہ درویش کے ہاں چولہا کہاں ہے، حضور کے باورچی خانے میں بہت آگ جلتی ہے۔ اگر آپ وہیں ان کو جلانے کا حکم دیں تو مناسب ہوگا۔ اورنگ زیب خاموش ہوگئے اور معاملہ آگے نہ بڑھا۔

شاہ ولی اللہؒ سے پیشتر شیخ الاشراق کا وحی و الہام کے بارے میں یہی عقیدہ

تھا کہ عالم وجود میں ایک عالم مثال بھی ہے جس میں خالص عقلی مجرد اور روحانی حقائق مصور اور متمثل ہو جاتے ہیں:

وما یتلقی الانبیاء و الاولیاء وغیرھم من المغیبات فانھا قد ترد علیھم فی اسطر مکتوبۃ وقد ترد بسماع صوت قد یکون لذیذا" او قد یکون ھائلا" وقد یشاھدون صور الکائنات و قد یرون صور حسنۃ انسانیۃ یخاطبھم فی غایۃ الحسن فیخبرھم بالغیب۔

انبیا اور اولیا کو جو غیب کی باتیں معلوم ہوتی ہیں، ان کا وقوف مختلف صورتوں میں ہوتا ہے، کبھی لکھی ہوئی سطروں میں کبھی لذیذ یا ڈراؤنی آوازوں میں حقائق کائنات ان کو صورت پذیر ہو کر نظر آتے ہیں۔ کبھی نہایت خوبصورت انسانی شکلیں دکھائی دیتی ہیں جو ان کو مخاطب کرکے غیب کی باتیں بتاتی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کلھا مثل قائمۃ، یہ سب مثالی صورتیں ہوتی ہیں۔

ہم امام غزالی کا پہلے حوالہ دے چکے ہیں کہ ان کا بھی یہی مکاشفہ تھا کہ زبان حال تمثیل کے طور پر مشاہد اور محسوس ہوتی ہے، اور یہ انبیا اور رسولوں کا خاصہ ہے۔ جس طرح زبان حال نیند کی حالت میں عام لوگوں کو محسوس صورت میں نظر آتی ہے، پیغمبروں اور اولیا کے لیے بیداری کی حالت میں حقائق عالم غیب متمثل اور مصور ہو جاتے ہیں، تخاطبھم ھذہ الاشیاء فی الیقظۃ، یہ چیزیں بیداری کی حالت میں ان سے باتیں کرتی ہیں۔

زمانہ حال کی تحت الشعوری نفسیات نے بھی ایک حد تک اس مکاشفہ کی تائید کی ہے۔ زمانہ قدیم سے لوگ ہر قسم کے خواب کو محض بے تکا، ان میل، بے جوڑ تخیل نہیں سمجھتے رہے۔ اور یہ عقیدہ چلا آرہا ہے کہ بعض اوقات خواب سے گذشتہ یا آئندہ واقعات کا انکشاف براہ راست ہوتا ہے اور بعض اوقات گہری نفسی حقیقتیں اور روح کی گہرائیوں کے میلانات اور تاثرات تمثیل کی صورت میں پیش ہوتے ہیں۔ سطحی شعور کی زبان حسی اور عقلی ہے لیکن انسان کے باطن مکتوم کی زبان تمثیلی ہوتی ہے۔ انسان کا تحت الشعور تمثیل ساز اور صورت گر ہے۔ تحت الشعور کے بہت سے طبقے انسان کی ذاتی کشاکش حیات سے تعلق رکھتے ہیں

اور یہی کشاکش خواب میں بہروپیوں کی طرح مختلف لباسوں میں متمثل ہوتی ہے لیکن روح انسانی کی گہرائیوں کا کون اندازہ کر سکتا ہے! انہی گہرائیوں میں شیاطین بھی ہیں اور ملائکہ بھی' اور انہی گہرائیوں میں صفات الٰہیہ کے پرتو اور اسرار غیب کے انکشافات بھی ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی نسبت فرماتا ہے: ھوالظاھر' ھوالباطن۔ موجودات کا ظاہر اس کے باطن سے الگ نہیں' ہر جگہ ظاہر باطن ہی کا آئینہ ہے۔ علمائے ظاہر کی نظر ظاہر پر زیادہ پڑتی ہے اور باطن پر کم۔ اس کے برعکس اہل باطن صوفیہ کرام حکمائے معنی پسند اور انبیاء علیہم السلام کی نظر سطحوں سے نیچے موجودات و مظاہر کے باطن در باطن پر پڑتی ہے:

دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی
دونوں کو اک ادا میں رضا مند کر گئی

اتقوا فراسۃ المومن فھو ینظر بنور اللّٰہ' جس کو فراست مومن کہا گیا ہے' اس کا درجہ کمال ولی اور نبی میں پایا جاتا ہے۔ عالم امر سے عالم خلق کی طرف' یا باطن سے ظاہر کی طرف' یا روح سے مادے کی جانب تنزلات کا ایک سلسلہ ہے۔ انوار الٰہی نزول میں قوت عقلیہ کے اندر منعکس ہوتے ہیں' قوت عقلیہ اپنے اظہار کے لیے قوت متخیلہ سے کام لیتی ہے اور قوت متخیلہ قوت حسیہ کے ساتھ امتزاج پیدا کر لیتی ہے۔ مادی محسوسات سے عقلی مجردات کی طرف عروج ہوتا ہے' جس سے تمام علوم و فنون پیدا ہوتے ہیں۔ مادے کے قوانین مادی تغیرات کے مقابلے میں زیادہ مجرد اور زیادہ ثابت و قائم ہوتے ہیں۔ عقل مادی مظاہر میں معانی اور آئین تلاش کرتی ہے' اور اس ثبات تک پہنچنا چاہتی ہے جس کے زیر فرمان تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ

در معانی قسمت و اعداد نیست

اشیا کے متکثر اور متعدد عالم میں قوانین اور معانی کی وحدتیں تلاش کی جاتی ہیں۔ معنی واحد ہوتے ہیں اور عالم خلق میں ان کے اظہار میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ عالم خلق کا تقاضا ہے اور انسان کی بشریت اسی عالم خلق سے تعلق رکھتی ہے۔ اسی لیے حکیم طبیعی ہو یا ولی یا نبی' حقائق مجردہ جو مادی اور جسمانی عالم

سے ماورئی ہیں' اس کے ادراک اور تخیل میں متمثل ہو جاتے ہیں۔

علمائے ظاہر اس پر اصرار کرتے ہیں کہ وحی و الہام انسان کی روح سے خارج عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ انسان جو عالم کبیر کا آئینہ ہے' اس کی روح سے خارج کیا ہے؟ خدا خود اپنا مقام انسانی روح کے اندر بتاتا ہے۔ اگر الوہیت کا مقام انسان کی روح کے اندر بھی ہے تو حقیقت وحی اس کی روح سے خارج کیسے ہو سکتی ہے؟ کائنات میں ہر شے خدا کا مظہر ہے' اس لحاظ سے ہر جگہ خدا کا مقام ہے' لیکن وہ باطن جو ظاہر کا مصدر ہے' وہ عالم امر ہے اور روح از روئے قرآن عالم امر میں سے ہے۔ تمام حکمت جس کو خدا نے قرآن حکیم میں خیر کثیر کہا ہے، ظاہر سے باطن کی طرف سفر کرتی ہے۔ تحصیل اور اسباب کے نردبان سے قدم بقدم چڑھتی ہوئی ایسے مقام پر پہنچ جاتی ہے جہاں بے حواس اور بے استدلال و استقرا حقائق منکشف ہوتے ہیں' یہاں تک کہ روح انسانی کے ڈانڈے روح الٰہی سے مل جاتے ہیں:

اتصالے بے تکیف بے قیاس   ہست رب الناس را با جان ناس

طالب حکمت خود مصدر و منبع حکمت بن جاتا ہے اور یہی وحی و الہام کا مقام ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ

طالب حکمت شو از مرد حکیم   تا از و گردی تو بینا و علیم

منبع حکمت شود حکمت طلب   فارغ آید او ز تحصیل و سبب

اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ خدا کا علم ازلی ایک لوح محفوظ ہے' وہی ام الکتاب ہے' تمام مذہبی صحیفے اسی لوح محفوظ کے اقتباسات ہوتے ہیں۔ فطرت کی متغیر اور حادث آیات اسی سے سرزد ہوتی ہیں جو حسب ضرورت کبھی ثابت ہوتی ہیں اور کبھی محو کر دی جاتی ہیں' ھو یمحو و یثبت وعندہ ام الکتاب۔ یہ تنسیخ خود لوح محفوظ یا ام الکتاب میں نہیں ہوتی۔ اس ام الکتاب کے مقابلے میں تمام صحف ادیان اور حکمت کی کتابیں اور ان میں بیان کردہ حقائق و علوم ابن الکتاب ہیں۔ صرف عارف اور عاشق الٰہی کی نظر ام الکتاب پر پڑ سکتی ہے کیونکہ اس بصیرت

کا تعلق بالائے عقل و احساس مقامات سے ہے۔ حضرت اقبال نے اسی حقیقت قرآنی کو اس مصرع میں بیان کیا ہے:

عشق ہے ام الکتاب، علم ہے ابن الکتاب

مولانا فرماتے ہیں کہ حکمت عقلیہ اور عالم محسوسات سے اوپر اٹھ کر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ

لوح حافظ لوح محفوظے شود | روح او از روح محفوظے شود
چوں معلم بود عقلش ز ابتدا | بعد ازاں شد عقل شاگردش ورا
عقل چوں جبریل گوید احمدا | گر یکے گامے زنم سوزد مرا

عام انسانوں پر وحی کے احکام خارج سے بغرض تعمیل فرمان پیش کیے جاتے ہیں۔ اس حالت میں انسان حامل دین ہوتا ہے۔ اس سے ترقی کرکے وہ حافظ سے محفوظ اور حامل سے محمول ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد فرمان الٰہی خود اس کے اندر سے ابھرتا ہے کیونکہ وہ خود منبع حکمت بن گیا ہے اور اس کی روح تخلقوا باخلاق اللہ میں ترقی کرتی ہوئی آئینہ صفات الہیہ بن گئی ہے۔ جب تک جسمانی عالم کے زیر فرمان تھا تب تک جسمانی حوادث اور شمس و قمر و نجوم کے اثرات اس کی مادی ہستی پر مترتب ہوتے تھے۔ پہلے وہ حوادث کا مرکب تھا، اب ان کا راکب ہوجاتا ہے۔ پہلے وہ فرماں پذیر تھا، اب وہ فرماں فرما بن گیا ہے۔ جب یہ حالت ہو تو یہ خاک زندہ تابع ستارہ نہیں رہتی:

حامل دیں بود او محمول شد | قابل فرماں شد او مقبول شد
تا کنوں فرماں پذیرفتے زشاہ | بعد ازاں فرماں رساند بر سپاہ
تا کنوں اختر اثر کردے درو | بعد ازاں باشد امیر اختر او

الہام و وحی کی حقیقت کے متعلق اکثر حکمائے اسلام، جن میں فارابی اور بو علی سینا خاص طور پر قابل ذکر ہیں، صوفیہ کرام کے کشف اور نظریے سے متفق ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کے لیے وہ دید ہے اور دوسرے کے لیے دانش یا انتاج عقلی۔ حکما بھی آستانہ حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں، اگرچہ ان کو وہ دید اور وہ حضور حاصل نہیں ہوتا جو ولی اور نبی کو حاصل ہوتا ہے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں
(اقبال)

مشہور صوفی ابو سعید ابو الخیر اور بو علی سینا کی ملاقات کا ذکر بعض سوانح میں ملتا ہے۔ کہتے ہیں کہ دیر تک معرفت حق کے متعلق وہ گفتگو کرتے رہے۔ بو علی دلائل سے ثابت کرتا رہا کہ ارواح قدسیہ میں اسرار غیب منعکس ہو سکتے ہیں اور از روئے عقل اس حقیقت کا یقین ہو جاتا ہے۔ لیکن صوفی اور حکیم میں دانش اور بینش کا فرق تھا' اگرچہ دونوں متفق تھے۔ گفتگو کے اختتام پر ابو سعید ابو الخیر نے فرمایا کہ ہرچہ تو می دانی من می بینم۔ فارابی کہتا ہے کہ جان اور عقل اور روح کے ادنیٰ مدارج میں جسمانی اور مادی عالم ان کے زیر تصرف ہوتا ہے لیکن قوت قدسیہ کے حصول کے بعد روح کو عالم علوی میں تصرف حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کے اثرات عالم سفلی میں ظاہر ہوتے ہیں' جسے معجزات فوق الفطرت کہا جاتا ہے۔ لوح محفوظ میں جو کچھ ہے' وہ آئینہ روح قدسی میں منعکس ہو جاتا ہے۔

وحی و الہام کے مسئلے کو سمجھنے کے لیے ملائکہ کی حقیقت کا حسب مقدور سمجھنا لازمی معلوم ہوتا ہے۔ ارباب ظاہر کہتے ہیں کہ فرشتے پرندوں کی طرح کی مخلوق ہے اور یہ مرغان اولی اجنحہ (پروں والے) در حقیقت زمین و آسمان کے درمیان پرواز کرتے ہیں۔ ملائکہ کے کئی انواع ہیں اور ہر نوع کے سپرد کوئی مخصوص کام ہے۔ لیکن اکثر حکمائے اسلام کا عقیدہ ہے کہ ملائکہ عقول کائنات ہیں یا بہ الفاظ دیگر ملائکہ صور علمیہ کا نام ہے۔ اکثر اولیاء اور تمام انبیاء کو ملائکہ کا کسی نہ کسی صورت میں مشاہدہ ہوا یا ان کے افعال و وظائف کا کچھ تجربہ ہوا۔ اسی لیے ملائکہ پر ایمان ایمان کلی کا ایک جزو قرار دیا گیا۔ آفرینش عالم کے قصے میں از روئے قرآن یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ بھی صاحب علم ہیں' لیکن آدم کے مقابلے میں ان کا علم کمتر درجے کا ہے۔ علم نے تمام ملائکہ کو آدمؑ کے سامنے سر بسجود کر دیا۔ عالم کی حقیقت علم ہے اور علم و عالم دونوں کا مرکز قلب انسانی ہے۔ نظامی کہتا ہے:

دل عالم توئی خود را مبیں خرد — بایں ہمت تواں گوے از فلک برد
چناں داں ایزد از خلقت گزیدہ است — جہاں خاص از پئے تو آفریدہ است

کائنات کا کاروبار علم سے چلتا ہے اور ملائکہ اس علم کی مختلف صورتیں ہیں۔ آدم کے مسجود ملائک ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسانی روح میں یہ قوت موجود ہے کہ وہ تمام صور علمیہ پر حاوی ہوجائے۔ لیکن اس بصیرت کے لیے آدمی کو آدم صفی ہونا چاہیے۔ آدم سفلی کو تو اپنے تار مو کی حقیقت بھی معلوم نہیں ہوتی۔ منصور حلاج نے کتاب الطواسین میں لکھا ہے کہ تو خدا کو جاننا چاہتا ہے حالانکہ تجھے یہ تک تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ تیرا کالا بال سفید کیوں ہوجاتا ہے۔ حکمائے اسلام نے ملائکہ کو عالم معانی کی قوتیں قرار دیا ہے۔ عالم ملکوت اور عالم معانی عالم لامکان ہے۔ اس میں فرشتوں کی پرواز کوئی پرواز مکانی نہیں کیونکہ معانی اجسام اور مکان سے منزہ ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

عالم و عادل ہمہ معنی است بس — کش نیابی در مکان و پیش و پس
میزند بر تن زسوئے لامکاں — می نگنجد در فلک خورشید جاں

فرشتوں کو تمثیلاً" نوری کہتے ہیں لیکن انوار الٰہیہ کا آئینہ نبی اور ولی کا قلب صافی ہے' اس لیے ملائکہ کی حقیقت اگر نور عقل ہے تو ان کا وجود روح انسانی کے امکانات سے خارج نہیں ہو سکتا' اس لیے کہ کوئی حقیقت بھی صفات الٰہیہ سے متصف روح سے خارج نہیں۔

ایں بروں از آفتاب و از سہاست — واں دروں از عکس انوار علاست
نور نور چشم خود نور دل است — نور چشم از نور دلہا حاصل است
باز نور نور دل نور خدا ست — کوز نور و عقل و حس پاک و جدا ست

ارباب ظاہر کا عقیدہ ہے کہ جبرئیل فرشتہ خارج سے خدا کی طرف سے پیغام رساں بن کر انبیا کو غیب کا علم پہنچاتا ہے۔ لیکن یہ کس طرح ہو سکتا ہے کیونکہ تمام علم کا سرچشمہ خود حقیقت آدم ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ جبرئیلؑ بھی آدم ہی کے قوائے قدسیہ اور مصدریت علم کی ایک متمثل صورت ہو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ

بو البشر کو علم الاسما بگ است

صد ہزاراں طلمش اندر ہر رگ است

چشم آدم کو بنور پاک دید
جان و سر نام ہا گشتش پدید

چوں ملائک نور حق دیدند ازو
جملہ افتادند در سجدہ برو

مدح ایں آدم کہ نامش می برم
قاصرم گر تا قیامت بشمرم

جس کو آدم صفی کہتے ہیں وہ آدمیت کی معراج اور اس کے ارتقائے روحانی کی آخری منزل ہے' ورنہ اسفل السافلین میں گرے ہوئے آدم کالانعام بل ھم اضل کی نسبت تو یہی صحیح ہے جو اقبال نے کہا ہے:

یہی سلطاں ہے تیرے بحر و بر کا   کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خودبیں نے خدابیں نے جہاں بیں   یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا

احسن تقویم پر قائم رہتے ہوئے جب انسان روحانی بلندیوں پر پہنچتا ہے تو یہ کیفیت ہوتی ہے:

پس محل وحی گردد گوش جاں   وحی چہ بود گفتن از حس نہاں
گوش جان و چشم جاں جز ایں حس است   گوش عقل و چشم ظن زاں مفلس است
پنبہ وسواس بیروں کن زگوش   تا بگوشت آید از گردوں خروش

انسان محل وحی اسی وقت بنتا ہے جب اس کو دولت دید حاصل ہو۔ مولانا خدا کو اکثر دوست کے لقب سے پکارتے ہیں کیونکہ یار وفادار حقیقت میں خدا ہی ہے' باقی سب دوستیاں اغراض سے ملوث اور بے وفائی کے شائبہ سے خالی نہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بوقت وصال خدا کو دوست ہی کہہ کر پکارا اور اس کو رفیق اعلیٰ کہا:

آدمی دیدست باقی پوست است   دید آں باشد کہ دید دوست است

رباب کے متعلق فرماتے ہیں:

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست   از کجامی آید ایں آواز دوست

مولانا فرماتے ہیں کہ روح آفتاب حقیقت کی شعاع ہے، جس کو محسوسات اور غفلت کے بادلوں نے روپوش کر رکھا ہے۔ لیکن اگر یہ حجاب اٹھ جائے تو ہر روح مہبط وحی ہو جائے:

گر حجاب از جانہا برخاستے   گفت ہر جانے مسیح آساستے

اسی مضمون کو حافظ علیہ الرحمتہ نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگراں ہم بکنند آنچہ مسیحا می کرد

مولانا کا فلسفہ یہ ہے کہ وہ عالم صورت، عالم خلق اور عالم مکانی کو اضافی اور ثانوی سمجھتے ہیں۔ ارباب ظاہر صورت سے معنی کی طرف نہیں بڑھ سکتے، اس لیے وحی و الہام، ملائکہ، حشر و نشر، میزان، جنت و دوزخ سب کو جسمانی اور مکانی ہی سمجھتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک ہر ظاہر کا ایک باطن اور ہر صورت کے ایک معنی ہیں۔ معنی اصل ہیں اور صورت فروعی اور مثالی۔ تمام مثنوی اس تعلیم سے لبریز ہے کہ صورت اور محسوسات اور جسمانیت اور مکانیت کے عالم سے بلند ہو کر عالم معنی میں آ جاؤ، کیونکہ اصل حیات یہیں ہے:

قضا از ذوق معنی شیرہ می ریخت در جانہا
نمے از لائے پالائش چکیدو آب حیواں شد

(غالب)

ملائکہ کی حقیقت کچھ بھی ہو، لیکن وہ حقیقت روح انسانی سے خارج نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے مولانا وحی کو گفتن از حس نہاں کہتے ہیں، لیکن یہ وہ مقام ہوتا ہے جہاں انسان اپنی نفسانی خواہش سے باتیں نہیں کرتا، وما ینطق عن الھوٰی۔ مگر جبرئیل کہیں باہر سے نہیں آتا کیونکہ جو کچھ روح کی حقیقت سے خارج ہے، وہ بے حقیقت ہے۔ اسی لیے ارباب ظاہر سے نڈر ہو کر فرماتے ہیں:

طوطی کاید ز وحی آواز او   پیش از آغاز وجود آغاز او

عکس او را دیده تو بر این و آں اندرونِ تست آں طوطی نہاں

وحی کے حرف و صوت کو بھی وہ عالم خلق کی چیزیں سمجھتے ہیں کیونکہ ان میں مکانیت اور کثرت اور تعدد ہوتا ہے۔ مولانا کا یہ وجدان بھی ہے کہ ہر نبی اور ولی پر جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے وہ باہم مختلف نہیں ہوتے' ان کی اصلیت ایک ہی ہوتی ہے کیونکہ حقیقت واحد ہے' لیکن اس کے شؤن میں بو قلمونی ہوسکتی ہے۔ اسی لیے کسی ولی کو یہ محسوس ہوسکتا ہے کہ جو کچھ مجھ پر منکشف ہوا ہے شاید اس انداز میں اور کسی پر منکشف نہیں ہوا۔ عشق کی ایک والہانہ کیفیت میں فرماتے ہیں:

حرف و صوت و گفت را برہم زنم تاکہ بے ایں ہر سہ با تو دم زنم

آں دمے کز آدمے کردم نہاں باتو گویم اے تو اسرار جہاں

آں دمے را کہ نگفتم با خلیل واں دمے را کہ نداند جبرئیل

آں دمے کز وے مسیحا دم نزد حق زغیرت نیز بے ماہم نزد

فیہ مافیہ میں مولانا نے اسی ضمن میں ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ ایک بادشاہ کی دس لونڈیاں تھیں۔ کنیزوں نے بادشاہ سے کہا کہ ہم جاننا چاہتی ہیں کہ ہم سے بادشاہ کے نزدیک محبوب ترین کون سی کنیز ہے۔ بادشاہ نے کہا کہ فیصلہ یہ ٹھہرا کہ ہماری یہ انگشتری کل جس کنیز کے شبستان میں ملے گی وہی محبوب ترین ہے۔ بادشاہ نے دس انگوٹھیاں اسی قسم کی بنوالیں اور ہر ایک کے شبستان میں ایک ایک انگوٹھی رکھوادی۔ ہر کنیز کو یقین ہوگیا کہ میں ہی محبوب ترین ہوں۔

اس سے پہلے ذکر ہوچکا ہے کہ وحی و الہام تجربہ حسی اور استدلال کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ موجودات کے اسفل ترین درجے کو دیکھیے' مادے میں عقل و استدلال اور تجربے کا کوئی دخل نہیں لیکن مادہ مقررہ آئین سے سرمو تجاوز نہیں کرتا۔ اس کا آئین وجود اس کی ہستی کا جزو لاینفک ہے۔ فرمان الٰہی کی پیروی اس کی فطرت میں جاگزیں ہے۔ مادے کے افعال انسان کو اس قدر یقینی معلوم ہوتے ہیں کہ اس سے اوپر کے درجات میں کوئی افعال اس قدر یقینی دکھائی نہیں دیتے۔ مادیین مادے ہی کو جوہر وجود قرار دیتے ہیں۔ مادے کے افعال علت و معلول کے قانون کے اس شدت سے پابند ہیں کہ اس کے مقابلے میں اخلاقی اعمال نفسی کیفیات

روحانی واردات اعتباری، اضافی اور ظنی دکھائی دیتے ہیں۔ مادے کا پابند آئین ہونا ثابت کرتا ہے کہ اس کی بے اختیاری بے آئین نہیں ہے۔ مادیین کہتے ہیں کہ مادے میں نظم ہے لیکن اس کا کوئی ناظم نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس نظام میں کسی کی رو رعایت نہیں، اس لیے اس میں کمال درجے کی فرماں پذیری اور ایک قسم کا عالمگیر عدل ہے:

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرمان نہ
ور گوئے زمین باشی وقف خم چوگاں شو

اس کے معنی یہ ہیں کہ مادے کے اندر وحی خفی موجود ہے جس کے خلاف انحراف ناممکن ہے۔ اس سے اوپر نباتات اور حیوانات کے تمام اعمال حکمت بالغہ پر مبنی ہیں۔ درختوں کی روئیدگی اور بالیدگی میں معرفت کے کئی دفاتر ہیں۔ نباتات اور حیوانات کے اعمال جو حکمت اور معرفت سے لبریز ہیں، وہ بھی کسی تجربے اور استدلال کا نتیجہ نہیں، اس لیے وہ بھی وحی خفی کا نتیجہ ہیں۔ قرآن کریم نے ایک شہد کی مکھی کی مثال پیش کرکے اس کے اعمال کو وحی کا نتیجہ بتایا ہے۔ حیوانات میں سے اکثر ایسی بصیرت سے کام لیتے ہیں کہ بڑے بڑے حکما کی عقل اس کو سمجھنے میں دنگ رہ جاتی ہے۔ استبقائے حیات کے لیے حیوانات میں حیرت انگیز جبلتیں پائی جاتی ہیں۔ پیدائش ہی سے یہ تمام علم ان کے اندر ہوتا ہے۔ بعض پرندے سرما میں سائبیریا سے اڑ کر افریقہ چلے جاتے ہیں ان کی پرواز کی رفتار دو سو میل فی گھنٹہ سے بھی زیادہ تیز ہوتی ہے۔ بعض ہوائی جہاز اڑانے والوں کا بیان ہے کہ ہمارا طیارہ دو سو میل سے زائد رفتار سے اڑ رہا تھا کہ ہم نے دیکھا کہ بعض پرندے فضا میں اس تیزی سے اڑ رہے ہیں کہ ہوائی جہاز کے گرد اپنے طیران میں طواف بھی کرجاتے ہیں۔ ہزارہا میل کی مسافت خشکی اور تری، بحر و بر کا عبور لیکن راستہ غلط نہیں کرتے، سیدھے منزل مقصود پر پہنچتے ہیں۔ انسان نے عقل اور صنعت اور سائنس میں اس قدر ترقی کی ہے لیکن اس قسم کے سفر کے لیے اس کو بڑی تفصیلی ہدایات کی ضرورت ہے۔ ملحدین کو جب کہا جاتا ہے کہ انبیا اور اولیا کی بصیرت اور فراست پر یقین کرلو تو انہیں اس میں دشواری نظر آتی ہے۔ انسان کو تمام حیوانات سے اشرف

سمجھتے ہیں، اس کے باوجود وہ انسان کے متعلق اس کے قائل نہیں ہوتے کہ جس فاطر فطرت نے پرندوں اور حشرات الارض میں بے تجربہ اور بے تعلیم اور بے استدلال محض وحی سے یہ بصیرت پیدا کردی ہے، کیا وہ انسانیت کے اعلیٰ مدارج میں ان حیوانات سے بلند تر بصیرت اور معرفت پیدا نہیں کرسکتا؟ عقل استقرائی اور معقولات حسی کو انسان کی معراج سمجھ بیٹھے ہیں۔ گویا فطرت اس سے اوپر کچھ اور پیدا کرنے میں عاجز ہوگئی ہے اور اس جزئیات میں بھٹکنے والی عقل کو ارتقائے حیات کی آخری منزل سمجھ لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عقل ایک نعمت الٰہی ہے اور وہ انسانوں کو حیوانوں سے ممیّز کرتی ہے، لیکن عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ اس کا کمال انسان کو ماورائے عقل حقائق کی طرف رہنمائی کرے۔ انسانی عقل منزل مقصود نہیں، بلکہ ایک سرائے سر راہ ہے۔ وحی مادی، وحی نباتی اور وحی حیوانی نہایت درجہ حیرت انگیز ہیں لیکن مشیت ایزدی اور ارتقائے حیات کا تقاضا یہ ہے کہ انسان عقل کی تمام منزلیں طے کرکے ایک ایسی وحی کا حامل ہوجائے جو حیوانات کی وحی کے مقابلے میں نہایت درجہ کشاف حقیقت اور باعث ہدایت ہو۔ عقل انسانی حیوانی وحی اور نبوی وحی کے درمیان کی منزل ہے۔ انسان وحی حیوانی سے بہت کچھ محروم کردیا گیا ہے تاکہ وہ عقل کے آلات سے کام لے لیکن اگر عقل خام رہے تو وہ حیوانات کے مقابلے میں بھی محض بقائے حیات جسمانی کے اسباب مہیا کرنے اور اپنی زندگی کو منظم کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اب انسان واپس ہو کر حیوان نہیں بن سکتا۔ حیات کا رخ ارتقا کی طرف ہے۔ بقول مولانا رومؒ: ہیچ انگورے دگر غورہ نہ شد۔ اگر کوئی انسان حیوانیت کی طرف مائل ہوگا تو وہ کبھی اچھا حیوان نہیں بن سکے گا۔ ضرور ہے کہ وہ انسانیت سے رجعت کی کوشش میں حیوان کے مقابلے میں زیادہ بے بس، ذلیل اور گمراہ ہوجائے، اس لیے کہ وہ وحی حیوانی کی ہدایت سے محروم کردیا گیا ہے اور عقل سے اس نے کام نہیں لیا۔ اسی لیے قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ ایسے لوگ جانوروں کی طرح نہیں بن سکتے بلکہ ان کے مقابلے میں اضل ہوجاتے ہیں، کالانعام بل ھم اضل۔

آدمی زادہ طرفہ معجونیست   از فرشتہ سرشتہ و ز حیوان

گر کند قصد ایں شود بد ازیں   ور کند میل آں شود بہ ازاں

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مورد وحی و الہام ہونا روح انسانی کا ایک درجہ کمال ہے تو کیا ہر شخص کے لیے ولی یا نبی ہونا ممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استعداد کا تفاوت ہمیشہ انسانوں میں رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ ہر شخص دنیا کے مدرسے میں حساب اور ریاضی سیکھتا ہے لیکن خوارزمی' نیوٹن اور آئن سٹائن صدیوں میں ایک پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر علم و فن کا حال ہے۔ روحانی ترقی کے دروازے کسی پر بند نہیں لیکن ترقی حسب استعداد اور حسب توفیق ہوتی ہے۔ انبیا نے انسانوں کو توحید کی تعلیم دی اور زندگی کے بنیادی اصول بتائے تزکیہ نفس کے طریقے ان کو سکھلائے۔ روحانی تعلیم کی اساسی باتیں بیان ہو چکیں' قد تبین الرشد من الغی' اس لیے تکمیل دین کے بعد مورد وحی و الہام ہونے کے باوجود کسی شخص کا اپنے آپ کو نبی کہنا کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا۔ اب صحیح قسم کے علماء اور مصلحین نبوت کے وارث ہیں۔ ہر نبوت کے دعوے کے بعد ایک نئی امت پیدا ہو جاتی ہے جو رفتہ رفتہ دوسری امتوں سے برسرپیکار ہو جاتی ہے۔ اور انسانوں میں وصل کی بجائے فصل کا باعث بنتی ہے۔ نبیوں کا کام اپنے آپ کو منوانا نہ تھا بلکہ خدا کو منوانا تھا۔ اور انسان کو اس کی حقیقت سے آشنا کرنا تھا۔ رسالت ایک ذریعہ ہے اور توحید مقصود۔ نبوت کے دعوے سے ماننے والوں کی نگاہیں ایک شخص پر اٹک جاتی ہیں اور اس شخص کو ماننا نہ ماننا ایمان اور کفر کا معیار بن جاتا ہے۔ دنیا کو اب اس قسم کی نبوت کی ضرورت نہیں۔ اب نبوت کے دعوے سے فقط شخص پرستی پیدا ہوتی ہے' اسی لیے توحید کو کامل کرنے اور وضاحت سے اپنا پیغام پہنچانے کے بعد خدا نے دعوئی نبوت کا راستہ مسدود کر دیا' اگرچہ نبوت کا مقام انسانوں کی منزل مقصود ہے۔ وحی و الہام میں کوئی چیز منقطع نہیں ہوئی کیونکہ رسولوں کے اسوہ حسنہ پر چلنے کا مقصد ہی یہی ہے کہ جس کو توفیق ہو وہ تزکیہ باطن اور تکمیل اخلاق سے اپنے آپ کو وہیں پہنچائے جس منزل پر انبیا پہنچے اور جو انسانیت کی معراج ہے۔ خدا کا در فیض کسی طرف سے بند نہیں۔ لیکن اب دعوئی نبوت سے کوئی مفید نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ اب ہر نبوت کا دعوئی فساد اور تفریق کا

باعث ہوگا حالانکہ خدا اور ارتقاء کا مقصد انسانوں کو عالمگیر اخوت کی طرف لے جانا ہے تاکہ محبت الٰہی کا کمال محبت انسانی میں منعکس ہو۔ صحیح قسم کے مصلحین اور مجددین، نبوت کے وارث ہوں گے لیکن نبی نہیں کہلائیں گے۔

در فیض است مئیس از کشائش ناامید ایں جا
برنگ دانہ از ہر قفل می روید کلید ایں جا

مولانا کا عقیدہ یہی ہے کہ وحی و الہام کا دروازہ بند نہیں، یہ لوگوں کا غلط خیال ہے کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی پر وحی نازل نہ ہوگی۔ یہ اور بات ہے کہ مصلحت کی وجہ سے اب اس کو وحی نہ کہیں۔ فیہ مافیہ، صفحہ ۱۳۶ (مطبوعہ دارالمصنفین) پر مولاناؒ بے دھڑک اس عقیدے کا اعلان کرتے ہیں کہ

"ایں چہ می گویند بعد از مصطفیٰؐ وحی بر دیگراں منزل نشود چرانشود۔ شود الا آں را وحی نخوانند۔ معنی آں باشد اینک می گوید المومن ینظر بنور اللّٰہ چوں بنور خدا نظر می کند ہمہ را بیند اول و آخر را غائب و حاضر را۔ از نور خدا چوں چیزے پوشیدہ باشد واگر پوشیدہ شود آں نور خدا نبود، پس بہ معنی وحی ہست اگرچہ آں را وحی نخوانند۔"

یہ جو ارشاد ہے کہ مومن نور خدا سے حقائق کو دیکھتا ہے جب وہ نور خدا سے حقائق کو دیکھتا ہے تو اول و آخر، غائب و حاضر سب کچھ اس پر منکشف ہو جاتا ہے۔ نور خدا سے کوئی چیز پوشیدہ کیسے رہ سکتی ہے! اگر پوشیدہ رہے تو وہ نور نور خدا نہ ہوا۔ یہی بصیرت بالمعنی وحی ہے، اگرچہ اب اس کے لیے وحی کی اصطلاح استعمال نہیں ہوتی۔

وحدت وجود

وحدت وجود کا مسئلہ صدیوں سے حکما ' صوفیہ ' اہل کلام اور اہل ظواہر تمام طبقوں میں معرکہ خیز رہا ہے۔ یہ مسئلہ محض دینی زندگی کے اندر سے نہیں ابھرا ' اسلامی اور دینی زندگی تو صدر اسلام میں خالص ترین صورت میں موجود تھی۔ نہ ہی رسول کریمؐ نے اس کو کوئی اہم مسئلہ بنایا اور نہ صحابہ کرامؓ اس بحث میں پڑے۔ اسلام کا اصل مقصد توحید کی تبلیغ تھی ' لا الہ الا اللّٰہ اللہ کے سوا زمین و آسمان میں یا ماورائے ارض و سما کوئی دوسرا معبود نہیں ' فقط اسی ایک معبود کی عبادت کی جائے۔ اسی کو رب اور خالق اور مالک جزا و سزا یقین کیا جائے ' اسی کی طرف یکسو ہو کر رخ کیا جائے ' نہ فطرت کے مظاہر کی پرستش کی جائے اور نہ انسان ایک دوسرے کو من دون اللہ ارباب بنالیں۔ خالق ایک ہی ہے جو مخلوق کو عدم سے وجود میں لاتا اور پھر جسے چاہے وجود سے عدم میں واپس لے جاتا ہے ' انسان اپنی مرضی کو اس کی مرضی سے ہم کنار کر کے سعادت دارین حاصل کر سکتا ہے۔ خالص اسلامی توحید یہی تھی اور اسلام کا یہ دعویٰ تھا کہ یہی دین قدیم اور دین قیم اور دین مستمر ہے۔ ہر نبی کی تعلیم کا مقصد اصل میں یہی تھا۔ شرائع اور ضوابط کا اختلاف مرور از منہ اور تغیر احوال سے ظہور میں آتا رہا۔ لیکن شعائر اور طریق عبادت کا فرق فروعی ہے۔ جہاں توحید ہے وہاں سب کچھ ہے ' اور جہاں توحید نہیں ہے وہاں تمام ظواہر بے مغز چھلکا ہیں۔

وحدت وجود کا مسئلہ وہاں پیدا ہوا جہاں دین میں علم کلام اور فلسفے کی آمیزش ہوئی۔ ہندوؤں میں اس مسئلے نے ویدانت کی صورت اختیار کر لی جس کے اندر خدا یا ایشور ایک اعتباری مظہری اور اضافی تصور بن گیا ' وہ ہستی مطلق

نہ رہا۔ ویدانت نے یہ تعلیم دی کہ ہستی مطلق ایک ذات بحت ہے' جو صفات سے معرا ہے۔ نرگن برہمن ہی اصل ہستی ہے' اس میں خالقیت کی صفت بھی نہیں۔ جس کو مخلوقات کہتے ہیں' وہ فریب نظر اور وہم کی آفرینش ہے۔ عالم انفس و آفاق تمام مایا ہے جس کی کچھ حقیقت نہیں۔ روح انسانی کی انفرادیت سب سے بڑا دھوکا اور ہر قسم کے فریب کا ماخذ ہے۔ اصل وجود ایک ہی ہے جس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ آتما کو اگر صحیح عرفان ہو جائے تو اس کو معلوم ہو کہ وہ پرماتما کے سوا کچھ نہیں۔ سمندر کے علاوہ موج و حباب کا کوئی وجود نہیں۔ یہ لا الہیت کا نظریہ ہے' جس کا قدم الا اللہ کی طرف نہیں اٹھتا۔ اس میں نفی مسلمہ ہے اور اثبات موہوم' ذات بے صفات کے سوا باقی سب کچھ معدوم۔ شنکر اچاریہ جو ویدانت کا سب سے بڑا مفسر ہے' اس کا نظریہ یہی ہے۔ بدھ مت بھی اسی لا موجودیت اور لاکونیت کی تبلیغ ہے۔ بدھ مت میں کہیں خدا کا تصور نہیں' نفسی مظاہر اور طبیعی مظاہر سب آرزوئے حیات کی پیداوار ہیں' نہ نفس کی کچھ حقیقت ہے اور نہ آفاق کی۔ آرزوئے حیات کی نفی کے بعد یہ ناپید ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کی ہستی سیمیائی ہے۔ صبح معرفت کے طلوع ہونے کے بعد وہ معدوم ہو جاتے ہیں:

یہ بھی تھی اک سیمیا کی سی نمود   صبح کو راز مہ و اختر کھلا

(غالب)

یونانی فلسفہ ترقی کرتے کرتے سقراط اور افلاطون کے نظریہ علم و وجود تک پہنچا کہ ہستی مطلق عقل کل ہے جو کلی تصورات کا ایک وحدانی نظام ہے۔ یہ کلی تصورات جسے مثل افلاطونی یا اعیان ثابتہ کہتے ہیں' ایک ابدی حقیقت ہیں۔ یہ کسی نفس کے تصورات نہیں بلکہ علی الاطلاق سرمدی طور پر موجود ہیں' ان سے خارج میں عدم ہی عدم ہے' لیکن عدم میں یہ انفعالی استعداد ہے کہ وہ اعیان ثابتہ میں سے کسی عین یا تصور کو عارضی طور پر اپنا لیتا ہے جس سے کوئی شے موجود ہو جاتی ہے۔ ہر موجود میں عدم اور کسی عین ثابت کی آمیزش ہے۔ وجود حقیقی عقلی تصورات ہی کا ہے جو عدم کے آئینے میں صورت پذیر ہوتے ہیں۔ موجودات

محسوسہ معقولات کا سایہ ہیں۔ عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ عدم آمیختہ موجودات میں سے اپنے اعیان کی شناخت کرے۔ اسلامی توحید کا خدا نہ سقراط و افلاطون کے ہاں ملتا ہے اور نہ ارسطو کے ہاں۔ یہ فلسفہ ترقی کرتے کرتے فلا طینوس اسکندروی تک پہنچا جسے مسلمان مورخ افلاطون ثانی کہتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے لیے اہل مغرب جدید افلاطونیت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ فلا طینوس کہتا ہے کہ ہستی مطلق نور مطلق ہے۔ جو ماورائے روح و نفس اور ماورائے عقل و ادراک ہے' اس پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تمام رنگ اسی سے نکلتے ہیں لیکن وہ خود بے رنگ ہے۔ تمام صفات درجہ بدرجہ اس سے سرزد ہوتے ہیں لیکن وہ اپنی ذات میں کسی صفت کا حامل نہیں۔ اس نور کا اشعاع ازلی ہے۔ یہ نور ازلی بے شعور اور بے ارادہ ہے۔ اس نور میں اپنے مرکز سے پھیلتے ہوئے درجہ بدرجہ تنزل ہوتا ہے۔ ان تنزلات میں جو چیز مرکز نور سے اقرب ہے' وہ نسبتہ" افضل ہے۔ جو چیز نور سے جتنی دور ہے وہ حقیقت ازلی سے اسی قدر مہجور ہے۔ اس سے قریب ترین عقل کل ہے اور بعید ترین مادہ محض ہے' جسے ظلمت مطلقہ کہہ سکتے ہیں اور جو عدم کے مساوی ہے۔ انسان کا انفرادی نفس انہی تنزلات کے ایک درجے میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کی آفرینش کسی صاحب مقصد مشیت نے بالارادہ نہیں کی۔ ارادے اور مقاصد تنزلات کی پیداوار ہیں' اس لیے ذات بحت یا ہستی مطلق کے اندر ان کا وجود نہیں۔ حقیقی وجود ایک ہی ہے جس سے تنزلات میں ہر درجہ اور ہر شے بقدر مراتب بہرہ ور ہے۔ ہر شے کی حقیقت اتنی ہی ہے جتنا کہ اس کو نور ازلی سے حصہ ملا ہے۔ جس طرح سورج کی کسی کرن کا وجود بالذات اور مستقل نہیں' اسی طرح تنزلات کے کسی درجے میں بھی کوئی شے مستقل انفرادی وجود نہیں رکھتی۔ وحدت وجود کا یہ نظریہ مسلمانوں کے ہاں بھی فلسفہ تصوف کا ایک اہم جزو بن گیا اور مغرب میں مسیحی تصوف پر بھی اس نے پائدار نقوش چھوڑے ہیں۔ یہ نظریہ ویدانت اور بدھ مت کے نظریہ وجود سے الگ ہے اور سقراط' افلاطون اور ارسطو کی تعلیم کو بھی پیچھے چھوڑ گیا ہے' جہاں عقل کل ہی ایک ابتدائی اور انتہائی حقیقت ہے۔ فلا طینوس کے ہاں ہستی مطلق ماورائے عقل ہے۔

وجود کی وحدت ضروری نہیں کہ عقل کی وحدت یا خدا کی وحدت ہی کے ساتھ وابستہ ہو۔ یونانی فلسفے کا آغاز یہاں سے ہوا کہ تمام موجودات کی اصلیت پانی ہے اور جو کچھ ہے وہ پانی ہی کی ایک مبدل صورت ہے۔ اس کے بعد دوسروں نے کہا کہ پانی نہیں بلکہ آگ ہے۔ افلاطون کے ہم عصر دیمقراطیس نے ذراتی مادیت کی بنا ڈالی کہ کائنات و حیات کی حقیقت مادہ ہے جس کے اندر لامتناہی اجزائے لایتجزی ہیں۔ انہی اجزا کی بدلتی ہوئی ترکیبوں سے چیزیں بنتی اور بگڑتی ہیں۔ تمام کون و فساد مادی ذرات ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نظریہ مادی وحدت وجود ہے جس کا تعلق نہ عقل کی وحدت سے ہے' اور نہ نفس یا خدا کی وحدت سے۔

اسلامی تصور میں جو نظریہ وحدت وجود ہے' اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کے سوا اور کسی چیز کا وجود نہیں' ہمہ اوست' جو کچھ ہے وہ خدا ہی کی ذات کا مظہر ہے۔ ہستی ایک ہی ہے۔ تمام مختلف ہستیوں میں ہستی مشترک ہے اور وہ ہستی خدا ہے۔ ایک فارسی متصوف شاعر کے دو اشعار کا مضمون یاد رہ گیا ہے' وہ کہتا ہے کہ اے خدا تو مجھے دھمکی دیتا ہے کہ میں تجھے دوزخ میں ڈال دوں گا۔ مجھے یہ بتا کہ دوزخ کا وجود ہے کہ نہیں؟ اگر اس کا وجود حقیقی ہے تو وہ تیرے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لیکن جہاں تو ہے اسے دوزخ کیسے کہہ سکتے ہیں۔ اگر تو وہاں نہیں ہے تو دوزخ معدوم ہے۔

مسلمانوں میں جب وجود کی وحدت کی بحث شروع ہوئی تو بعض صوفیوں نے اپنا کلمہ بھی عام مسلمانوں سے الگ کر لیا۔ مسلمان کہتا تھا لا الہ الا اللہ بعض صوفی کہنے لگے لا موجود الا اللہ۔ لا موثر فی الوجود الا اللہ۔ اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں اور ہر وجود میں جو موثر حقیقت ہے وہ خدا ہی ہے۔ اسلامی توحید کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کے سوا اور کوئی معبود نہیں۔ اب ایسے لوگ آگئے جو کہنے لگے کہ خدا کے سوا اور کوئی موجود ہی نہیں۔ جب خدا کے سوا اور کوئی موجود نہیں تو عابد اور معبود کا فرق بھی مٹ جائے گا اور پرستش کی حقیقت کچھ نہ رہے گی۔ چنانچہ غالب جو متصوف شعرا میں وحدت وجود کا شدت سے قائل ہے' نہایت بے باکی سے کہہ اٹھتا ہے کہ

اے ز وہم غیر غوغا در جہاں انداختہ
گفتہ خود حرفے و خود را در گماں انداختہ
دیدہ بیرون و دروں از خویشتن پر وآنگہی
پردہ رسم پرستش درمیاں انداختہ

خدا نے اپنے سے علاوہ دوسروں کے موجود ہونے کا وہم پیدا کر کے خواہ مخواہ دنیا میں ایک ہنگامہ مچا دیا ہے۔ حرف کن کہہ کر اور موجودات کو ہستی کا انداز دے کر خود اپنی ہستی کو گمان میں مبتلا کر دیا ہے۔ آنکھوں کے اندر بھی آپ اور باہر بھی آپ دیکھنے والا بھی خود اور دکھائی دینے والا بھی خود، اپنی ہی دونوں حیثیتوں کے درمیان رسم پرستش کا ایک وہمی پردہ لٹکا دیا ہے۔ لیکن خود غالب کو اپنا یہ نظریہ مطمئن نہ کر سکا۔ وہ حیرت میں ڈوب کر پوچھنے لگتا ہے:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں ابر کیا چیز ہے، ہوا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں عشوہ و غمزہ و ادا کیا ہے

ایک اور جگہ کہتا ہے کہ

ہاں کھائیو مت فریب ہستی ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے
ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

مشکل حکایتے است کہ ہر ذرہ عین اوست
لیکن نمی تواں کہ اشارت باو کنند

صاحب مفتاح العلوم مولوی محمد نذیر لکھتے ہیں کہ

"وحدت الوجود کے قائل صوفیہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق ایک ہی ہے جو وجوب و امکان، قدیم و حادث، مجرد و جسمانی، مومن و کافر، طاہر و نجس وغیرہ مختلف مظاہر میں ظاہر ہے لیکن ہر مظہر کا حکم جدا ہے، اور مظاہر کے احکام میں فرق قائم کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ مومن کے لیے نجات کا حکم ہے اور کافر کے لیے قتل و قید کا حکم ہے۔"

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد   گر فرق مراتب نکنی زندیقی

اس کے بعد فتاویٰ عزیزی میں سے شاہ عبدالعزیز کی یہ عبارت نقل کی ہے :

"اول معنی ایں کلمہ باید فہمید' باز حقیقت حال باید شنید کہ وجود حقیقی بہ معنی مابہ الموجودیہ نہ بہ معنی مصدری اعتباری یک چیز است کہ در واجب واجب نہ در ممکن ممکن و درجوہر جوہر و در عرض عرض ست' وایں اختلافات موجب اختلافات در ذات نمی شوند' مثل شعاع آفتاب کہ برپاک و ناپاک می افتد' وفی ذاتہ پاک است ناپاک نمی شود' وایں مسئلہ فی نفسہ حق است و ہیچ گونہ خلاف شرع نیست' زیراکہ ہر مرتبہ از مراتب ایں وجود حقیقی حکمے جداگانہ دارد و شرع شریف بیان حکم ہر مرتبہ مے کند بعضے را ہادی و بعضے را مضل و بعضے را واجب الاطاعت و بعضے را واجب العصیان و بعضے را حلال و بعضے را حرام و بعضے را پاک و بعضے را ناپاک مے فرماید۔ مردم کوتاہ بیں دانند کہ ایں ہمہ اختلافات ذات است' حاشا و کلا ایں ہمہ اختلافات شیون و اعتبارات است مانند آنکہ در معرکہ جنگ غیراز جسم نمودار نمی باشد۔ اگر قاتل است جسم است و اگر مقتول است جسم است وعلیٰ ھذا القیاس راکب و مرکوب و غالب و مغلوب' و در قرآن مجید چند جا اشارہ بایں مسئلہ واقع شدہ صریح ترین آیات بریں مسئلہ ایں است سنریھم آیتنا فی الا فاق و فی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق۔ اولم یکف بربک انہ علی کل شئی شھید' الا انھم فی مریۃ من لقاء ربھم الا انہ بکل شئی محیط و نیز آیہ ھو الاول والا خر والظاھر والباطن۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی اپنے رسالہ وحدت الوجود میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے وجود میں اور اپنے توابع کے وجود میں غیر کا محتاج نہیں بلکہ اس کی ذات ہی اس کے وجود کی مقتضی ہے' اور اس کی ذات ہی اپنے ارادے کے موافق ممکنات کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ ممکن کا مابہ الموجودیت کیا ہے؟ اس کے وجود سے ارادہ الٰہی کا تعلق ہے اور یہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور اس ارادے کا تعلق خاص اللہ تعالیٰ کی ذات کا مقتضا ہے۔ کوئی

دوسری چیز درمیان میں واسطہ نہیں ہے۔ پس ممکنات کا مابہ الموجودیت ذات حق کے سوا اور کچھ نہیں۔ اب ذات حق تعالیٰ کو وجود بہ معنی مابہ الموجودیت کہنا بالکل حق اور صواب ہے۔ اور اس کا تمام اشیا پر احاطہ جو قرآن کریم سے ثابت ہے' اس کے یہ معنی ہیں کہ تمام اشیا کا مابہ الموجودیت وہی اللہ تعالیٰ ہے اور اس کو وجود مطلق لابشرط شئی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات جس طرح اپنے وجود کی مقتضی ہے' اسی طرح اپنی تمام صفات کمال مثلاً" سمع' حیات' بصر' علم' قدرت' ارادت اور کلام کے وجود کی بھی مقتضی ہے' اسی لیے اس کی ذات کو واجب بالذات کہتے ہیں اور اس کی صفات کو جو اہل اسلام کے نزدیک ذات پر زائد ہیں' واجب بالغیر کہتے ہیں۔

مولانا روم واجب و ممکن کی بحثوں میں نہیں الجھے۔ ذات الٰہی کا عالم انفس و آفاق سے کس قسم کا تعلق ہے' اس کے متعلق عارف رومی کا آخری فتویٰ یہ ہے کہ یہ تعلق محسوسات اور معقولات کے احاطے میں نہیں آسکتا۔ جب اس تعلق کو منطق کے وسیلے سے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو پیچ میں پیچ پڑتے چلے جائیں گے :

رہ عقل جز پیچ در پیچ نیست   بر عاشقاں جز خدا ہیچ نیست

اسی لئے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کی ذات کے متعلق استدلالی گورکھ دھندوں میں الجھنے سے منع فرمایا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ شیطان تم کو اس وسوسے میں ڈالے گا کہ بتاؤ عالم کو کس نے پیدا کیا؟ تم کہو گے کہ خدا نے۔ پھر پوچھے گا کہ خدا کو کس نے پیدا کیا؟ تو تم چکر میں آجاؤ گے یعنی اگر عالم کے لئے خدا کا ماننا ضروری سمجھتے ہو کیونکہ عالم خود عدم سے وجود میں نہیں آسکتا تھا تو یہی استدلال خدا پر لگاؤ گے کہ وہ بھی خود بخود کیسے ہو گیا' اگر خدا خود بخود ہو سکتا ہے تو عالم ہی کو قائم بالذات کیوں نہ سمجھ لیں۔ اس سے آگے بڑھنے کی کیا ضرورت ہے' درآنحالیکہ اس سے آگے قدم اٹھانے سے مسئلہ جوں کا توں رہتا ہے اور حل نہیں ہوتا۔

اکثر صوفیہ اور حکما اس مسئلے سے دست و گریباں ہوئے ہیں۔ جو کچھ

انہوں نے بیان کیا ہے' اس کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی بات جہاں تھی وہیں رہی' یہ تمام جنگ فقط الفاظ کا ہیر پھیر اور اصطلاحات کی آویزش معلوم ہوتی ہے۔ جناب احمد حسن کانپوری اور شیخ ولی محمد سے کچھ عبارتوں کے اقتباسات اس غرض سے نقل کیے جاتے ہیں کہ قارئین کو اندازہ ہو جائے کہ عقل استدلالی نے اس گتھی کو سلجھانے کی بجائے کس قدر اور الجھا دیا ہے۔ احمد حسن صاحب فرماتے ہیں کہ

"حکما کے نزدیک عالم قدیم زمانی ہے جس سے پہلے کوئی عدم خارجی نہیں' یعنی یہ بات نہیں کہ عالم کسی وقت خارج میں موجود نہیں تھا پھر موجود ہو گیا۔ ہاں اگر عالم کے لئے حدوث ہے تو حدوث ذاتی ہے' جس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ عالم سے پہلے عدم مرتبہ ذات عقل میں ہے نہ کہ خارج اور واقع میں اور عالم کا ذات واجب کی طرف محتاج اور اس سے موخر ہونا لحاظ عقل میں ہے جیسے ہاتھ اور قلم کی حرکت کہ قلم کی حرکت اپنے وجود میں حرکت دست کی محتاج ہے۔ وہ لحاظ عقل میں اس سے متاخر بھی ہے نہ کہ بحسب زمان متاخر' کیونکہ بحسب زمان وہ اس سے مقارن ہے۔"

متکلمین کہتے ہیں کہ عالم حادث بحدوث زمانی ہے یعنی ایک وقت ایسا تھا کہ یہ عالم موجود نہ تھا پھر پیدا ہوا۔

صوفیہ محققین کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے لیکن حدوث زمانی سے نہیں جیسے کہ متکلمین کا زعم ہے اور نہ حدوث ذاتی کے ساتھ جو حکما کا خیال ہے' بلکہ ان دونوں کے ماورا ایک ایسے حدوث کے ساتھ جو واقعی اور نفس الامری ہے یعنی عالم اپنی ذات کے لحاظ سے خارج میں معدوم ہے مگر فیض حق اور قابلیت اعیان کے ساتھ موجود ہے جیسے اشکال والوان اپنی ذات کے لحاظ سے تاریک ہیں اور ان کی نمائش نور آفتاب کے فیض اور نور چشم کے قبول کے ساتھ ہوتی ہے۔ اگر ان میں سے ایک نور مفقود ہو تو وہ اشکال اور الوان اسی طرح تیرہ و نابود ہو جاتے ہیں۔

چونکہ افاضہ حق اور قابلیت اعیان دائمی ہے' پس عالم بحسب زمان قدیم ہوا۔ لیکن جب ذات عالم پر نظر کریں تو اشیا کا وجود عدم کے بعد ہوا بلکہ اشیا

ہر آن میں حادث ہوتی ہیں۔

صاحب مفتاح العلوم فرماتے ہیں (دفتر اول حصہ تیسرا صفحہ ۴۸) "واضح ہو کہ اگر عالم کو قدیم مانا جائے تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی صورت موجودہ اور ہیئت حاضرہ دائمی و ابدی ہو جو قیامت و حشر کے عقیدہ سے معارض ہے لہٰذا محققین صوفیہ کے مسلک پر یہ شبہ عارض ہو سکتا ہے کہ وہ کسی حد تک حکما کے مذہب کے مشابہ ہے جو حشر و نشر کے منکر ہیں لیکن بعض صوفیہ قدم عالم کے قائل ہیں اور ان کے کلام سے کہیں صراحتہ" اور کہیں کنایتہ" یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ موجودہ عالم کے دوام کے معتقد ہیں اور اس قسم کے اشعار کا استشہاد ان کے اس عقیدے پر روشنی ڈالتا ہے:

ما ے ببانگ چنگ نہ امروز می خوریم — بس دور شد کہ گنبد چرخ ایں صدا شنید

ماجرائے من و معشوق مرا پایاں نیست — آں چہ آغاز ندارد نہ پذیرد انجام

فرماتے ہیں کہ یہ خیال بظاہر تعلیمات شرع کے ساتھ اجنبیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید کی بہت سی آیات ظاہر المعنی بصورت جمہوری پکار رہی ہیں کہ دنیا کی یہ موجودہ حالت استمرارا" قائم نہیں رہے گی بلکہ اس میں ایک تغیر عظیم آنے والا ہے۔ تاہم لازم ہے کہ ہم صوفیہ کے متعلق کسی بدگمانی کو اپنے دل میں راہ نہ پانے دیں، خصوصا" جب ہم یقین رکھتے ہیں کہ یہ لوگ سواد اسلام کی ایک برگزیدہ جماعت ہیں۔ پھر اس برگزیدہ گروہ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ ان کو کشف و ذوق سے حدوث و قدم کا باہمی رابطہ معلوم ہو گیا ہے جس کی بدولت وہ

"در عین قدم حدوث و فنا را قائل اند و باوجود حدوث بقدم مائل"

یعنی قدم و حدوث کا معاملہ اور وجود کی ان دو حیثیتوں کا باہمی رابطہ منطق سے نہیں بلکہ کشف و وجدان سے حل ہوتا ہے۔ دوام وجود بھی درست ہے اور قیامت و حشر بھی یقینی ہے:

"مسئلہ قیامت و حشر بس غامض است و باظہار و بیان آں رخصت نیست والا بتفصیل گفتہ مے شد"

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من

ایں حرف معما نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پس پردہ گفتگوئے من و تو
گر پردہ بر افتد نہ تو مانی و نہ من

حرم جویاں درے را می پرستند
فقیہاں دفترے را می پرستند
بر افگن پردہ تا معلوم گردد
کہ یاراں دیگرے را می پرستند

آنانکہ حسن روئے تو تفسیر می کنند
خواب ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند

ہمہ اوست یا وحدت وجود کا مسئلہ تصوف کا اصل موضوع بن گیا لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو اس کے ڈانڈے الحاد سے مل جاتے ہیں۔ مغرب کا ایک مشہور مفکر شوپن ہار کہتا ہے کہ وحدت وجود کا نظریہ الحاد کی شاعری ہے۔ اور امریکہ کا فلسفی ولیم جیمز کہتا ہے کہ وحدت وجود اخلاقی تعطیل ہے یعنی ذات واحد کے لازمی مظاہر ہونے کی وجہ سے خیر و شر کا باہمی امتیاز محض اعتباری رہ جاتا ہے اور باوجود اس تنبیہہ کے کہ گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی، تمام مراتب ایک ہی وجود مطلق میں ضم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً" سحابی کی یہ رباعی لیجیے:

عالم بخروش لا الہ الا ھو ست غافل بگماں کہ دشمن است او یا دوست
دریا بوجود خویش موجے دارد خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

تمام عالم میں ایک وحدت مطلقہ کا دریا موجزن ہے۔ اس میں کسی کی دشمنی یا دوستی کا سوال نہیں، کسی چیز کو خیر اور کسی کو شر سمجھنا اور ایک کا دوسرے سے برسرپیکار ہونا محض دھوکا ہے۔ نفس کی اندرونی پیکار یا نفس کی طبیعی عالم اور ماحول سے کشاکش غیر اصلی ہے:

گفتم از وحدت و کثرت سخنے گوئی بہ رمز
گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریاست

اصل شہود و شاہد و مشہور ایک ہیں
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں
ہے مشتمل نمود صور پر وجود بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

(غالب)

وحدت مطلقہ کا ایک لامتناہی رشتہ ہے جس میں گرہیں پڑ جانے سے کثرت کا دھوکا ہوتا ہے۔ جس گرہ کو بھی کھول کے دیکھو' اس میں رشتے کے سوا اور کچھ نہ ملے گا' عالم یا اشیا کا خدا سے الگ معلوم ہونا اسی قسم کا فریب ادراک ہے۔

چونکہ وحدت وجود کا نظریہ اپنے نتائج میں قرآنی توحید سے جا بجا ٹکراتا ہوا معلوم ہوتا ہے' اس لیے مسلمان صوفیہ اور حکما کا ایک گروہ توحید وجودی کی بجائے توحید شہودی کا قائل ہے' جس کے معنی یہ ہیں کہ عالم خدا کے صفات کا مظہر ہے' مصدر کی وحدت کا پرتو مظہر پر بھی ہے۔ وجود موجودات کا بھی ہے اور خدا کا بھی' لیکن جن معنوں میں خدا موجود ہے' ان معنوں میں موجودات موجود نہیں۔ خدا اور مخلوقات کی باہمی نسبت کسی جسم اور اس کے سایہ کی نسبت ہے۔ سائے کا بھی وجود ہے لیکن جسم کے وجود کے مقابلے میں بے مایہ ہے اور اپنی ذات کے لیے جسم کا محتاج ہے۔ تمام ممکنات و حوادث ہستی مطلق کے اظلال و پرتو ہیں۔ خدا کی ہستی کے مقابلے میں تمام اشیا کی ہستی ہیچ اور کالعدم ہے۔ جب انسانی روح میں وحدت کا عرفان کاشف حقیقت ہوتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے' اینما تولوا وجوھکم فثم وجہ اللہ۔ شیخ اکبرؒ اور بہت سے اکابر صوفیہ وحدت وجود کے قائل ہیں لیکن ان کے ہم مرتبہ دیگر صوفیہ جن میں شیخ احمد سرہندیؒ بھی شامل ہیں' وحدت شہود کو درست سمجھتے ہیں۔ وحدت شہود کے قائلین میں سے سب سے زیادہ موثر دلائل اور مثالیں شیخ سعدیؒ کے کلام میں ملتی

ہیں۔

مولانا شبلی جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم، مولانا رومؒ کے نظریات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وحدت وجود اور وحدت شہود میں فرق یہ ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں، لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں، کیونکہ انسان کے سائے کو انسان نہیں کہہ سکتے۔ وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ کسی قدر منطقی بحث کے بعد مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ صحیح عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے، اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ آگے چل کر یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں، البتہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں، قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اول و آخر، جو کچھ ہے خدا ہی ہے: ھو الاول ھو الاخر ھو الظاہر ھو الباطن۔"

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا رومیؒ کی نسبت کیا فیصلہ کیا جائے کہ ان کا شمار وحدت وجود کے قائلین میں ہے یا وحدت شہود کو تسلیم کرنے والوں میں۔ تمام مثنوی کے پڑھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا پر کسی قسم کا لیبل لگانا مشکل ہے اور زبردستی ایسا کرنا ان کے ساتھ ناانصافی ہے۔ ان کی کیفیت وہی ہے جو اپنی ایک غزل کے مطلع میں بیان کی ہے کہ

چہ تدبیر اے مسلماناں کہ من خود را نمی دانم

جو شخص یہ کہے کہ میں بہتر فرقوں سے متفق ہوں، اس کی نسبت کون کہہ

سکتا ہے کہ وہ وجودی ہے یا شہودی، جبری ہے یا قدری۔ ہر فرقہ والوں نے مولانا کے اشعار سے استشہاد کیا ہے، اور یہ ایسی ہی بات ہے کہ ہر فرقے نے قرآن کریم کی آیات سے استشہاد کیا ہے۔ وجودی اور شہودی دونوں گروہوں کو مولانا کے اشعار سے مدد مل سکتی ہے۔ سینکڑوں اشعار ایسے ہیں کہ مولانا کو ان کی وجہ سے وجودی کہہ سکتے ہیں:

می شناسد ہر کہ او را منظر است　　کایں فغاں ایں سری ہم زآں سر است

یا جملہ معشوق است و عاشق پردہ

کہیں کہیں صاف صاف کہتے ہیں کہ فقط ذات واحد ہی موجود ہے اور تعدد یا کثرت اعتباری ہے:

گر ہزاراں اند یک کس بیش نیست
جز خیالات عدد اندیش نیست
بحر وحدانیست جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ہمی بیند چو مرد احول بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دیدہ احول است
ورنہ اول آخر، آخر اول است
کل شئی ما خلا اللہ باطل
ان فضل اللہ غیم ہاطل

اگر لامتناہی کثرت بھی ہو تو اس کے اندر وجود حقیقی ایک ہی ہے۔ محسوسات اور زمان و مکان کے عالم میں خیالات تعدد اور کثرت کی طرف جاتے ہیں

لیکن اس قسم کا ادراک ایسا ہی ہے جیسے کہ بھینگے شخص کی بینائی' جس کو ایک چیز دو نظر آتی ہے۔ انسان کی اس چشم احول نے اس کو مشرک بنا دیا ہے۔ اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو اول و آخر ایک ہی دکھائی دیں۔

وحدت وجود کے مسئلے میں انسان فقط قدیم و حادث اور خالق و مخلوق کے باہمی تعلق ہی میں پیچ و تاب نہیں کھاتا' بلکہ خیر و شر' جزا و سزا اور جبر و اختیار کے متعلق بھی طرح طرح کی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ خدا ہستی مطلق بھی ہے اور خیر مطلق بھی' لیکن قرآن مجید کہتا ہے کہ خیر و شر دونوں کا خالق خدا ہی ہے۔ دوسری طرف اگر مشیت مطلقہ فقط ایک واحد مشیت ہے جس کے بغیر کوئی پتا نہیں ہلتا اور انسان کچھ نہیں چاہ سکتا جب تک کہ خدا نہ چاہے تو انسانی اختیار معدوم ہو جاتا ہے' جس پر تمام اخلاق' تمام شریعت اور امر و نہی کی عمارت قائم ہے۔ مولانا کے ہاں بڑی وضاحت کے ساتھ خیر و شر کا بین امتیاز بھی ہے' اور جزا و سزا کے لطیف حقائق بھی ہیں۔ وحدت وجود کے قائلوں کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان کو از روئے منطق جبری ہونا چاہیے۔ چنانچہ گلشن راز کا مصنف محمود شبستری جو وحدت وجود کی طرف مائل معلوم ہوتا ہے' کسی ضعیف حدیث کے حوالے سے کہتا ہے:

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر است

لیکن مولانا بڑی شدت سے اختیار کے قائل ہیں اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ انسان کا اختیار اس کے وجود ہی سے سرزد ہوتا ہے۔ جب وہ شر کو اختیار کرتا ہے تو وہ خدا کی مشیت کے خلاف عمل کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے اندر وجود کا وہ پہلو بھی حقیقی ہے جو خدا کی مشیت کے مطابق نہیں۔ انسان کا اخلاقی شر عدم سے تو سرزد نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ انسان کو یہ اختیار خدا کی طرف سے ملا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس اختیار کا مذموم استعمال وجود مطلق کی غیر منقسم مشیت کا مظہر ہے۔ پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں ہو سکتا کہ ہر نوعیت کا وجود وجود الٰہی اور وجود واحد ہے۔

ماہیت وجود کی بحث ایک قدیم فلسفیانہ بحث ہے۔ یونانی فلسفے کے آغاز ہی

میں یہ مسئلہ چھڑ گیا تھا کہ ہستی مطلق کی ماہیت کیا ہے اور وجود قدیم کا وجود حادث سے کیا تعلق ہے یا ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا باہمی رابطہ کس انداز کا ہے۔ اسی ضمن میں جوہر اور اعراض کی بحث نکلی۔ جوہر وہ ہے جو قائم بالذات ہے اور اعراض وہ ہیں جن کا وجود ذیلی ہے، یعنی جوہر ان اعراض کا محل ہے اور اس محل کے بغیر اعراض قائم بالذات نہیں رہ سکتے۔ اسی بحث کی ایک شق ثبات اور تغیر کا مسئلہ ہے۔ عالم ہر لحہ متغیر ہے، کہیں سکون و ثبات نہیں:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

علامہ اقبال

لیکن یہ تغیرات جس ہستی میں واقع ہوتے ہیں، کیا وہ خود بھی متغیر ہے؟ اگر وہ خود متغیر اور متاثر نہیں ہوتی تو تغیر کس چیز میں ہوتا ہے؟ دینی اصطلاحیں تو اس وقت موجود نہ تھیں لیکن دینی مصطلحات میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ وجود الان کما کان اور کل یوم ھو فی شان میں باہمی نسبت کس قسم کی ہے؟ یہ بحث فلسفے میں ابھی تک جاری ہے اور جب تک فلسفیانہ تفکر عقلی زندگی کا ایک عنصر رہے گا، تب تک یہ بحث جاری رہے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بحثیں دین کی بحثیں نہیں ہیں اور ان کا کوئی تشفی بخش عقلی حل بھی نہیں ہے:

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت ایں معما را

عارف رومی نے مثنوی میں جابجا لاینحل مسائل پر عقلی بحثیں بھی کی ہیں اور ان کے ضمن میں عمیق حکیمانہ نکات بھی بیان کیے ہیں، لیکن مولانا کا اصل مسلک یہ ہے کہ عقلی بحث ایک حد تک رہنمائی کر سکتی ہے لیکن زندگی کے انتہائی مسائل میں عقل سے بالاتر وسائل انکشاف حقیقت موجود ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ موجودات میں جو مختلف مراتب و مظاہر ہیں، ان کا باہمی ربط بھی ادراک اور بیان میں نہیں آ سکتا۔ ہستی مطلق اور اس کے مظاہر کا تعلق تو اور بھی عقل و فہم سے مستبعد ہے۔ شروع مثنوی ہی میں فرماتے ہیں کہ

تن زجان و جاں زتن مستور نیست   لیک کس را دید جاں دستور نیست

جان و تن کا رابطہ کس قدر قریبی اور ظاہر حقیقت ہے لیکن جان دکھائی نہیں دیتی کیونکہ چشم و گوش را آں نور نیست۔ جان و تن کا رابطہ یا نفس و بدن کا رشتہ فلسفہ اور نفسیات کا معرکہ الارا مسئلہ ہے۔ جب یہی مسئلہ عقل کی گرفت میں نہیں آتا تو یہ بات کہاں سے سمجھ میں آئے گی کہ جان جاں کا تعلق جان سے کیسا ہے؟ یا روح الارواح کا تعلق انفس و آفاق سے کس قسم کا ہے؟ خدا اور موجودات کا رشتہ مولانا بھی متصوف شعرا کی طرح مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دریا اور موج و حباب و ماہی کی مثال دیتے ہیں' کبھی آفتاب اور اس کی شعاعوں اور اس کے سائے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں' کبھی ان عام مثالوں سے ہٹ کر لطیف تر تشبیہات سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم الوہیت عالم معنی ہے' اور موجودات و مظاہر کا تعلق عالم معنی سے اسی قسم کا ہے جس قسم کا تعلق لفظ اور معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی پنہاں' الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ لیکن اکثر استدلالات اور تشبیہات کو استعمال کرنے کے بعد فوراً" یہ کہہ کر قلم توڑ دیتے ہیں کہ

خاک بر فرق و سر تمثیل من

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت   شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

ایسی باتوں میں عقل کی کوشش تشریح بس اسی قسم کی ہے کہ گدھا دلدل میں دھنس گیا ہے' جس قدر زور لگائے گا اسی قدر اور دھنستا جائے گا۔

فرماتے ہیں کہ جان بدن کے ساتھ پیوستہ ہے لیکن ان کا رابطہ ماورائے ادراک ہے۔ قلب یعنی گوشت کے لوتھڑے میں نور دل' آنکھ میں نور بصارت' مغز میں عقل' ان وجودوں میں ایسا تفاوت ہے کہ ایک کو دوسرے سے کچھ موافقت اور مماثلت معلوم نہیں ہوتی۔ عقل علت و معلول کے رشتے تلاش کرنے کی عادی ہے لیکن مغز اور عقل میں علت و معلول کا رشتہ کس طرح قائم ہو سکتا ہے؟ مغز مادی چیز ہے اور عقل غیر مادی' مغز مرکب ہے اور عقل بسیط' مغز مکان کے اندر

ہے اور ابعاد ثلاثہ رکھتا ہے، عقل کی کوئی مکانی سمت نہیں، یعنی عقل لامکانی ہے۔ علت و معلول کا چون و چرا ایک ہی قسم کے موالید و مظاہر میں ہو سکتا ہے لیکن جب دو مظاہر کی نوعیت میں بنیادی تفاوت ہو تو ان کو علت و معلول کے رشتے میں منسلک نہیں کر سکتے۔ خدا کا رشتہ موجودات کے ساتھ اس سے زیادہ قریبی اور زیادہ گہرا ہے جو بصارت کا آنکھ سے یا عقل کا مغز سے ہے، نحن اقرب الیہ من حبل الورید، شہ رگ کا تعلق انسان کی جان سے بہت قریبی ہے لیکن قرآن کریم کہتا ہے کہ خدا کا قرب روح انسانی سے اس سے کہیں زیادہ ہے۔ جب بدن سے جان کا قرب بے کیف و کم ہے تو خدا یعنی ہستی مطلق کا تعلق موجودات سے اور بھی زیادہ چون و چرا سے ماورا ہو گا، اقرب سے اقرب اور ابعد سے ابعد، لیکن یہ قرب و بعد مکانی اصطلاحیں ہیں اور مکانیت کیفیات وجود میں محض ایک جزوی اور اعتباری اور اضافی کیفیت ہے۔ اس لحاظ سے یہ انداز تفکر حیات و وجود کی ماہیت کو سمجھنے سے عاری ہے:

اتصالے بے تکیف و بے قیاس
ہست رب الناس را با جان ناس

ان تعلقات میں قانون تعلیل کام نہیں آتا:

ایں تعلق ہا نہ بے کیف است و چوں
عقل ہا در دانش چونی زبوں

چون و چرا والی دانش کا ان ادراک کے حقائق میں برا حال ہوتا ہے۔ عالم طبیعی میں مادہ اور حرکت دو اساسی حقائق شمار ہوتے ہیں لیکن مادے میں جو حرکت ہے وہ غیر مادی ہے۔ مولانا پوچھتے ہیں کہ تیری انگلیوں میں جو حرکت ہوتی ہے، بتا کہ کیا وہ حرکت مکانی ہے؟ اس کا مظہر یعنی انگلیوں کا نقل مکان ایک مکانی مظہر ہے لیکن حرکت خود اپنی ماہیت میں مکانی نہیں:

نیست آن جنبش کہ در اصبع تراست ۔۔۔ پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

عقل کا بھی یہی حال ہے۔ دماغ تو مکان میں ہے لیکن عقل مکان میں نہیں:

قرب بے چوں است عقلت را بتو
نیست از پیش و پس و سفل و علو

مولانا نے جابجا مثنوی میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ ماہیت وجود کی تمام بحثوں میں عقل منطقی اسی لیے بھٹک جاتی ہے کہ تمام روابط کو مکانیت کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان کی ماہیت مکان سے بالکل الگ ہے لیکن عقل جب زمان کو بھی قیاس کرتی ہے تو مکان پر قیاس کرتی ہے، حالانکہ وقت اور ابعاد مکانی میں کوئی مماثلت نہیں۔ اقبال بھی اس کے شاکی ہیں کہ وقت را مثل خطے پنداشتی۔ مولانا کہتے ہیں کہ خود تمہارے وجود کے اندر بھی جو مکان میں ہے، طرح طرح کے غیر مکانی روابط موجود ہیں۔ الوہیت کی لامکانیت تو ان سے بھی وراء الورا ہے۔ خدا کے وجود کا دیگر موجودات سے یا وحدت کا کثرت سے کیا رابطہ ہے؟ یہ تعلق طبیعاتی علت و معلول، ریاضیاتی قرب و بعد سے واضح نہیں ہو سکتا۔ خالق مخلوق سے بے تعلق نہیں ہے لیکن یہ تعلق عام علت و معلول کا رابطہ نہیں ہے:

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او آں تعلق ہست بے چوں اے عمو

انسان کا قیاس مکانی فصل و وصل کے بغیر نہیں چلتا اور خدا و مخلوق کے واسطے میں مکانی فصل و وصل کا قصہ ہی نہیں:

زانکہ فصل و وصل نبود درمیاں
غیر فصل و وصل نیندیشد گماں

(ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر)

(غالب)

مولانا فرماتے ہیں کہ تعداد اور کثرت اور زمان و مکان کا عالم عالم خلق ہے۔ ہستی جب ظہور پذیر ہوتی ہے تو عالم خلق کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہے۔ فصل مکانی اشیا میں تعدد پیدا کرتا ہے لیکن عالم امر یعنی روحانی عالم میں مکانیت نہیں اور نہ اس میں مکان آلودہ زمانیت ہے:

بے جہت داں عالم امر و صفات عالم خلق است حس ہا و جہات

اگر عالم امر حقیقی ہے تو امر کے لیے لازم ہے کہ آمر کا وجود بھی ہو۔ اگر

عالم امر میں لامکانیت ہے تو آمر میں بھی لازماً" یہ صفت بدرجہ اولیٰ موجود ہوگی' یہ سب فصل و وصل کے مکانی دھوکے ہیں جن کی وجہ سے نہ تجھے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ خود تیری جان کا تیرے جسم سے کس قسم کا رابطہ ہے اور نہ اقرب من حبل الورید' خدا کا قرب سمجھ میں آتا ہے۔

وحدت وجود کی بحث میں ذات و صفات کے باہمی تعلق کی بحث بھی آ جاتی ہے۔ صفات کا ذات سے کیا تعلق ہے؟ اس بحث میں معتزلہ اور اشاعرہ بڑی طرح الجھ گئے' اور اس کو عقائد کا ایک اہم مسئلہ بنا دیا۔ اگر خدا واحد ہے تو اس میں صفات کی کثرت کیسے ہو سکتی ہے؟ صفات ذات کا جزو لاینفک ہیں یا ذات سے جدا ہیں؟ کیا خدا کی کچھ صفات ذاتی ہیں؟ اور کچھ اضافی؟ صفات خدا کی ذات میں داخل ہیں یا اس پر زائد ہیں؟ مولانا متکلمین کی طرح ان بحثوں میں نہیں الجھے اور نہ متکلمین کے انداز مناظرانہ سے استدلال کیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلے میں جو رویہ اختیار کیا ہے' اسے ہم دوسری جگہ بیان کریں گے۔ یہاں صرف یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ مومن کو جو یہ حکم ہے کہ تخلقوا باخلاق اللہ یعنی اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرو اور حسب مقدور ان صفات کو اپناؤ' اس کوشش میں انسان کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے؟ اگر صفات وجود ہی کی مظہر ہیں تو کیا صفات کو اپنانے سے خدا اور انسان ہم وجود ہو جاتے ہیں' یا ہم صفتی سے ہم وجودی لازم نہیں آتی؟ حدیث شریف میں آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب میرا بندہ مجھ سے قرب حاصل کرتا ہے تو میں اس کی بصارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے' میں اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے۔ گویا اس بندے کے افعال میں اور خدا کے افعال میں فرق نہیں رہتا یعنی من تو شدم تو من شدی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ قرآن کریم میں جو رسول کریمؐ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ ما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمٰی یعنی خاک کی مٹھی کفار پر تو نے نہیں پھینکی بلکہ اللہ نے پھینکی' وہ اسی حقیقت کا اظہار ہے کہ جب بندے کی مرضی خدا کی مرضی میں ضم ہو کر ایک ہو جاتی ہے تو پھر اس بندے کا قول و فعل خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے:

گفتہ او گفتہ اللہ بود　　گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

فنا میں بقا کا یہی انداز ہے۔ فرد کی انفرادیت الوہیت کی مشیت کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی وحدت مشیت کے حصول کے دو طریقے ہیں' ایک طریقہ فعلی ہے اور دوسرا انفعالی۔ فعلی طریقہ یہ ہے کہ انسان کمال جدوجہد کرے' شخصی ہوا و ہوس کو ملیا میٹ کرے اور زندگی کے الٰہی اغراض اور ابدی اقدار کو نصب العین بنا کر اپنے ہر فعل کا رخ ان کی طرف موڑ دے جیسا کہ نبیؐ کا حال ہوتا ہے کہ اس کا کھانا پینا' اٹھنا بیٹھنا' مرنا جینا' سب خدا کے لیے ہوتا ہے یا عام محاورے میں یوں کہو کہ خدا ہی اس کا اوڑھنا بچھونا بن جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ انفعالی ہے کہ کوئی شخص یہ فیصلہ کرے کہ میں خدا کے کیے پر راضی ہوں۔ انفس و آفاق میں تمام حوادث و افعال کا خالق خدا ہی ہے۔ جو اس کی تقدیر ہے وہی میری مرضی ہے' یہ رضا و تسلیم کا انداز ہے لیکن جدوجہد سے حاصل کردہ توحید مشیت کے مقابلے میں اس کا درجہ کم ہے۔ حافظؒ نے اسی تفاوت کی طرف اس شعر میں اشارہ کیا ہے:

قومے بجد و جہد گرفتند وصل دوست قومے دگر حوالہ بتقدیر می کنند

لیکن اسلامی توحید کے مطابق اس یگانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ شیخ اکبرؒ جو وجودی گروہ کے امام ہیں' وہ بھی وجود میں فرق مراتب کے قائل ہیں:

الرب رب وان تنزل والعبد عبد وان ترقی

رب العلمین تنزلات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور عبد کمال ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے' یعنی عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے متعلق مرشد رومیؒ نے ایک بلیغ مثال پیش کی ہے:

رنگ آہن محو رنگ آتش است
زآتشے می لافد و آہن وش است
چوں بہ سرخی گشت ہمچو زر کاں
پس انا النار است لافش بے گماں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم

آتشم من گر ترا شک است و ظن
آزموں کن دست را بر من بزن

آگ میں ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہو جاتا ہے۔ ہے تو وہ لوہا لیکن آگ ہونے کا دعویٰ بلند بانگ کر سکتا ہے۔ جب خوب آتش آشام ہو کر وہ خالص سونے کی طرح دمکنے لگتا ہے تو بے شک و گمان میں آگ ہوں' میں آگ ہوں' پکارنے لگتا ہے۔ تبدیلی ہیئت سے اس کا رنگ بھی آگ کا سا ہو جاتا ہے اور اس میں جلانے کی صفت بھی آگ کی طرح پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو سراپا آتش سمجھ کر شک کرنے والے کو کہتا ہے کہ اگر تجھے یقین نہیں تو ذرا ہاتھ لگا کر دیکھ لے۔

فنا و استغراق کی حالت میں کبھی کسی نبی یا ولی کے فعل کو خدا اپنا فعل کہتا ہے اور کبھی نبی یا ولی اپنے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے دھوکا ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سمجھ رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روحانیت کے بلند ترین مقام پر پہنچنے کے بعد بھی کسی برگزیدہ انسان نے خدائی دعویٰ نہیں کیا' فرعون کے انا الحق اور منصور کے انا الحق میں الفاظ کے سوا کوئی معنوی مناسبت نہیں۔ جاہل پیرو اور کور باطن مرید ان الفاظ سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ اسی دھوکے کی وجہ سے وہ مذاہب پیدا ہوئے جن میں کسی ہادی کو خدا کا اوتار سمجھ لیا گیا کہ رب العالمین انسان کا روپ دھار کر دنیا میں اتر آیا ہے۔ میں نے مغرب میں بار ہا عیسائیوں سے یہ سوال کیا کہ تم مسیحؑ کو خدا کیوں سمجھتے ہو؟ انہوں نے خود تو کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا! اس کا جواب ہمیشہ یہی ملا کہ خود مسیحؑ نے فرمایا ہے کہ میں اور میرا آسمانی باپ ایک ہی ہیں۔ میں نے کہا کہ یہ بات مسیحؑ کے ساتھ مخصوص نہیں' ان سے کم درجے کے اولیائے کرام پر بھی جب یہ کیفیت طاری ہوئی تو انہوں نے اسی قسم کے الفاظ استعمال کیے لیکن نہ انہوں نے اپنے آپ کو خدا سمجھا اور نہ ان کے مرتبہ شناسوں نے یہ دھوکا کھایا۔

مولانا کی مندرجہ صدر آہن و آتش کی تمثیل سے بہتر کوئی مثال اس حقیقت کو واضح نہیں کرتی کہ صفات الہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی انسان کا نصب

العین ہے۔ جتنا اعلیٰ درجے کا انسان ہے، اتنا ہی وہ ان صفات سے زیادہ متصف ہے۔ لیکن لوہا آگ میں پڑ کر بھی اپنے لوہے پن سے مطلقاً دست بردار نہیں ہو سکتا۔ اخذ صفات اور الٰہی ہم آہنگی کے بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے۔دونوں وجودوں کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔

وجودی اور شہودی تنازع میں مولانا کی اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدت وجود کے مقابلے میں وحدت شہود کی طرف زیادہ مائل ہیں۔ مثنوی میں بعض اور مثالیں بھی وحدت شہود کے نظریے کی طرف لے جاتی ہیں۔ مثلاً" کہتے ہیں کہ شمع کی لو کو سورج کے سامنے رکھ کر دیکھو، نصف النہار میں دیئے کی روشنی کالعدم ہوتی ہے، حالانکہ وہ ایک لحاظ سے جوں کی توں موجود ہے۔ سعدیؒ نے جو وحدت شہود کے قائل ہیں، جگنو کی مثال دی ہے کہ کسی نے جگنو سے پوچھا کہ میاں تم دن میں کہاں چلے جاتے ہو؟ اس نے جواب دیا، کہیں بھی نہیں جاتا، یہیں باغ میں ہوتا ہوں، لیکن نور آفتاب میری ہستی کو گم کر دیتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ شمع کی لو دن میں بھی موجود ہے۔ روئی کو اس کے قریب لاؤ، دیکھو اس میں شعلہ افگن ہو کر شمع کس طرح اپنی ہستی کا ثبوت دیتی ہے۔ ایک اور مثال اس کے ساتھ ہی پیش کرتے ہیں کہ دو سو من شہد میں ایک اوقیہ بھر سرکے کا کیا پتہ چلے گا۔ اس شہد کو چکھو تو سرکے کا کوئی اثر ذائقے میں نہیں آئے گا۔ لیکن کسی حساس ترازو میں تول کر دیکھو تو اوقیہ بھر وزن افزوں ہو گا:

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب
نیست باشد، ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر
بر نہی پنبہ، بسوزد آں شرر
نیست باشد روشنی ندہد ترا
کردہ باشد آفتاب او را فنا
در دو صد من شہد، یک اوقیہ ز خل

چوں در افگندی و در وے گشت حل
نیست باشد طعم خل چوں می چشی
ہست آں اوقیہ فزوں چوں می کشی

لیکن جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا گیا ہے، مولانا کا عقیدہ راسخ یہ ہے کہ وجود کی بحث جہاں تک کہ ذات باری کا تعلق ہے عقلاً" نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ وجود کی کچھ قسمیں ہیں جن سے ہم عمل اور ادراک کے ذریعے سے کسی قدر آشنا ہیں۔ ہم رنگ کو بو سے اور بو کو آواز سے تمیز کر سکتے ہیں اور ان کی الگ الگ خاصیتیں بیان کر سکتے ہیں، عقل کے وجود کا بھی ہم کو کچھ اندازہ ہے اور معقولات و محسوسات کا فرق بھی ہم جانتے ہیں، لیکن ان تمام موجودات میں وجود کی جو قدر مشرک ہے، وہ ہمارے لیے محض ایک اصطلاح ہے۔ اس کی ماہیت سے ہم نا آشنا ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے اور وہ وجود ایک ہے، اور وہ ہستی مطلق ہے اور وہ خدا کی ذات ہے تو ہم ایسی لطیف فضا میں پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل کا دم گھٹنے لگتا ہے:

اگر یک سر موئے برتر پرم   فروغ تجلی بسوزد پرم

وجود کی یہ انتہائی اور اساسی وحدت نہ قابل استدلال ہے اور نہ قابل بیان:

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم
وز ہرچہ دیدہ ایم شنیدیم و خواندہ ایم
دفتر تمام گشت و بیاباں رسید عمر
ما ہم چناں در اول وصف تو ماندہ ایم

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عین اوست
لیکن نمی تواں کہ اشارت باو کنند

مولانا فرماتے ہیں کہ اندیشہ و فکر کا تعلق حادث سے ہے، قدیم سے نہیں۔ حوادث کے آئین کا اطلاق قدم پر نہیں ہو سکتا۔ فکر کے سانچے عالم آب و گل سے

تعلق رکھتے ہیں اور استدلالی عقل زمان و مکان کے حدود سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ اگر خدا کے متعلق کچھ نہ کہا جائے اور فقط اشارہ کیا جائے تو اشارہ بھی صحیح نہیں ہو گا کیونکہ ذات وراء الورا کسی اشارے کی بھی مشار الیہ نہیں ہو سکتی:

ہر چہ اندیشی پذیرائے فناست — وانکہ در اندیشہ ناید آں خداست

آں مگو چوں در اشارت نایدت — دم مزن چوں در عبارت نایدت

نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں — نہ کسے زو علم دارد نہ نشاں

اس عارفانہ لا اوریت میں متحیر انسان وجود و شہود اور ممکن و واجب کی بحثوں کو بے حقیقت سمجھتا ہے، فرماتے ہیں کہ فلسفی اور صوفی، ملا اور متکلم اس موصوف غیبی کے وجود اور اس کی ذات و صفات پر ایک دوسرے سے الجھ رہے ہیں اپنی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسرے کی جہالت پر طعنہ زن ہوتے ہیں۔ ہر ایک اس دعوے کے ساتھ بات کرتا ہے کہ گویا وہ خدا کے پاس سے ہو کر آیا ہے لیکن ذات بحت کے سامنے اور ہستی مطلق کی کنہ میں یہ تمام دعوے پادر ہوا ہیں:

ہر کسے نوع دگر در معرفت — می کند موصوف غیبی را صفت

فلسفی از نوع دیگر کرد شرح — واں دگر مرگفت او را کرد جرح

واں دگر بر ہر دو طعنہ می زدند — واں دگر از زرق جانے می کنند

ہر یک از رہ ایں نشانہا زاں دہند — تا گماں آید کہ ایشاں زاں دہ اند

مولانا کی نصیحت یہ ہے کہ اس قسم کی لپاٹ ہانکنی بند کر دینی چاہیے:

چوں نہایت نیست ایں را لاجرم — لاف کم باید زدن بر بند دم

یکے از کفر می لافد دگر طامات می بافد

بیا کایں داوریہا را بہ پیش داور اندازیم

(حافظ)

اسلامی تصوف کے متعلق مغرب کے اکثر مستشرقین نے لکھا ہے کہ یہ خود اسلام کے اندر سے نہیں ابھرا بلکہ یہ یونانی، عجمی اور ہندی اثرات کی پیداوار ہے۔ خصوصاً" وحدت وجود کا عقیدہ، جسے انگریزی میں پینتھی ازم کہتے ہیں، اس کی نسبت

وہ وثوق سے لکھتے ہیں کہ یہ باہر سے آیا کیونکہ یہ اسلامی توحید سے بالکل جداگانہ چیز ہے۔ لا الہ الا اللّٰہ کو لا موجود الا اللّٰہ کچھ فلاطینوسی اشراقیت نے بنایا اور کچھ ہندی ویدانت نے' اور ماہیت وجود کی منطقی بحثیں یونانی فلسفے کی پیداوار ہیں۔ اس الزام میں تھوڑی بہت صداقت ضرور ہے۔ یہ بحثیں نہ قرآن کریم میں ملتی ہیں اور نہ احادیث صحیحہ میں' نہ صحابہ کرامؓ ان مسائل پر بحث کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اور نہ تابعین اس میں الجھے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ صدیوں بعد یہ بحثیں اس وقت پیدا ہوئیں جب اسلام حدود حجاز سے نکل کر ایسے ممالک اور ایسی اقوام میں پھیلا جو صدیوں سے اس قسم کی بحثوں کی عادی تھیں۔ ماہیت وجود کی بحث یونانی فلسفے کا مایہ خمیر تھی۔ طالیس ملطی سے لے کر فلاطینوس اسکندروی تک یونانی تفکر انہی مباحث سے دست و گریبان رہا' لیکن مسلمان جب ان مباحث سے آشنا ہوئے تو انہوں نے قرآن و حدیث کی طرف نظر کی جہاں ان کو جابجا ایسے اشارات ملے جن سے ان مباحث پر کچھ روشنی پڑتی تھی۔ صدر اسلام کے مسلمان اپنے آپ کو عبد اور خدا کو معبود واحد سمجھتے تھے اور یہی توحید ان کے لیے کافی و وافی تھی لیکن ان مباحث کے نمودار ہونے پر مسلمانوں نے دیکھا کہ قرآن کریم میں بعض اشارات ملتے ہیں جن کے ذریعے سے لا الہ الا اللّٰہ سے لا موجود الا اللّٰہ کی طرف قدم اٹھ سکتا ہے۔ سب سے بین اشارہ اس آیت میں ہے کہ ھو الا ول ھو الا خر ھوالظاھر ھوالباطن۔ جب اول بھی وہی ہے اور آخر بھی وہی اور ظاہر بھی وہی ہے اور باطن بھی وہی تو اس ذات محیط و بسیط کے علاوہ اور کس کا اور کونسا وجود حقیقی باقی رہتا ہے؟ کونسی حقیقت ایسی ہو سکتی ہے جو اول و آخر اور ظاہر و باطن سے الگ کوئی مستقل حیثیت رکھتی ہو؟ اسی طرح کی یہ آیت ہے: الا انہ بکل شئی محیط۔

بعض آیات اس بارے میں اپنے ظاہر معنوں میں اس عقیدے کے متعلق بہت بین نہ تھیں لیکن صوفیہ کرام نے ان کے معنی اپنے رنگ میں اس قسم کے بیان کیے جو وحدت وجود کی طرف لے جاتے ہیں' مثلا انا للّٰہ و انا الیہ راجعون' جو مسلمان عام طور پر کسی کی موت کی خبر سن کر پڑھتے ہیں اور اس سے یہ مراد لیتے ہیں

کہ ہم اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہیں یا اس کی عبادت کے لیے مخلوق ہوئے ہیں اور موت کے بعد پھر اسی کی طرف واپس جانے والے اور اپنے اعمال کی جزا و سزا پانے والے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے یہ معنی لیے کہ ہماری ہستی خدا ہی کی ہستی سے سرزد ہوئی ہے اور واپس پھر اسی میں واصل ہو جائے گی۔ مولانا رومؒ کے ہاں بھی اس کا مفہوم یہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا سے جدا ہونے کے بعد میری رجعت الی الاصل یعنی رجعت الی اللہ کا سفر جاری ہے۔ جمادات و نباتات و حیوانات اور انسانیت اور ملکوتیت سے ترقی کرتا ہوا پھر خدا میں واصل ہو جاؤں گا:

پس عدم گردم عدم چوں ارغنوں
گویدم انا الیہ راجعون

وحدت وجود کی تمام بحث، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ایک فلسفیانہ بحث ہے اور فلسفے کے راستے ہی سے یہ بحث دین اور تصوف میں داخل ہوئی۔ مسلمان کے لیے توحید کا سادہ عقیدہ ہی اصل حقیقت ہے لیکن جب یہ بحث متکلمین نے جزو ایمان بنا دی تو اہل دین مفکرین کو بھی اس کے متعلق اظہار رائے کرنا پڑا اور حدوث و قدم اور ذات و صفات کی بابت عقائد بیان کرنے پڑے۔ ہستی کے معنی اگر مستقل بالذات وجود حقیقی لیے جائیں تو از روئے قرآن اصل ہستی خدا ہی کی ہے۔ یہ حقیقی وجود خلاق اور مظہر ہے۔ عالم خلق میں ہر شے لحہ بہ لحہ ظہور میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہے۔ اس میں ہر لحہ اثبات اور نفی بیک وقت کار فرما ہیں:

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی

لیکن یہ دمبدم کا تغیر ہستی ثابت کے منافی نہیں بلکہ اسی کا ایک پہلو ہے۔ جو ہستی الآن کما کان ہے وہی ہستی کل یوم ھو فی شان بھی ہے۔ کائنات میں ایک مسلسل اور لا متناہی تجدد ہے۔ عالم خلق کا ہر پہلو ایک لحہ میں پیدا اور دوسرے لمحے میں فنا ہو جاتا ہے۔ عالم فطرت میں جو کچھ ہے وہ آیات اللہ ہیں۔ مظاہر کی آیتیں نازل ہوتی اور منسوخ ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن قرآن کریم کی تعلیم یہ ہے کہ یہ قانون ایزدی ہے کہ کوئی آیت منسوخ نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے مماثل یا اس سے بہتر آیت اس کی جگہ معرض وجود میں نہ آجائے۔ یہی از روئے قرآن آئین

ارتقائے حیات ہے۔ ربوبیت کا تقاضا ہے کہ زندگی کی کوئی حقیقی قدر مطلقاً فنا نہ ہونے پائے۔ جس طرح مادی فطرت میں استبقائے مادہ و قوت کا قانون جاری و ساری ہے، اسی طرح عالم حقیقت میں آئین بقائے اقدار ہے۔ ہستی باری تعالیٰ یا مصدر وجود میں اقدار حیات کے لامتناہی خزانے ہیں۔ لیکن قرآن حکیم کہتا ہے کہ ان کو ایک معین اندازے اور تناسب کے ساتھ معرض وجود میں لایا جاتا ہے۔ اصل مقصود حیات قائم و دائم ہے اور وہی اصلی وجود رکھتا ہے، باقی موجودات مظہری اعتباری اضافی اور ظلی ہیں۔ جو کچھ سرزد ہوتا ہے وہ خدا کی مشیت ازلی اور حکمت قائمہ کے مطابق ظہور میں آتا ہے۔ خیر بھی قوانین الہیہ کے ماتحت ظہور پذیر ہوتا ہے اور شر بھی، اسی لیے قدر خیر اور قدر شر دونوں کو خدا کی مصدریت کے ساتھ وابستہ کر کے بیان کیا گیا ہے۔ مولانا نے مثنوی میں اس پر بحث کی ہے کہ کفر کافر کی نسبت سے شر ہے لیکن خالق کی نسبت سے ظہور حکمت ہے کیونکہ خیر و شر دونوں کے قوانین کا مصدر اور منبع خدا کی حکمت اور اس کے معینہ قوانین ہیں۔ اگر فطرت کو ظل یا سایہ کہیں تو سایہ بھی شخص کے وجود کی دلیل ہوتا ہے اگرچہ سائے کی ہستی حادث اور متغیر ہے۔ جو صوفیہ وحدت وجود کی طرف گئے ہیں، ان کے ہاں وحدت وجود کا مفہوم یہی ہے۔ موجودات میں ہر قسم کا وجود حقیقی بھی ہے اور مجازی بھی۔ اس کی حقیقت امر الٰہی ہے جو ثابت و دائم ہے لیکن اس کے شؤن کا حدوث ہالک اور آفل ہے، کل شئی ھالک الا وجھه، لیکن ظہور و فنا کا قانون سرمدی ہے اور سرمدیت فقط ذات احد کو حاصل ہے۔ خدا تعالیٰ کی ایک صفت مصوری بھی ہے۔ وہ صورتوں کو بناتا اور مٹاتا رہتا ہے۔ یہ بنانا اور مٹانا فعل عبث نہیں بلکہ قانون حیات اور قانون ارتقا ہے۔ اگر فنا نہ ہو تو کوئی ارتقا بھی نہ ہو۔ تدریجی ارتقا خدا کا قانون ہے جیسا کہ مولانا فرماتے ہیں:

زانکہ تدریج از سنن ہائے شہ است

توحید کے انداز میں وحدت وجود کی تعلیم قرآن کریم میں بھی موجود ہے لیکن یہ فلاسفہ کی وحدت وجود نہیں۔ اول و آخر، ظاہر و باطن خدا ہی ہے اور ما خلا اللہ باطل اصل عقیدہ توحید ہے۔ مصور ہزارہا چیزوں کی تصویریں بناتا ہے،

ہر تصویر میں اس کا ہنر اور کمال موجود ہے' اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ مصور اپنی ہر تصویر کے وجود میں موجود ہے لیکن کوئی تصویر مصور کی عین ذات کی تصویر نہیں ہوتی۔ مصور تو کبھی روئے زشت کی تصویر میں بھی اپنا کمال دکھاتا ہے' لیکن وہ روئے زشت مصور کا اپنا روئے زشت نہیں ہوتا۔ ایک لحاظ سے خدا اپنے ہر مظہر' اپنی ہر آیت اور اپنی ہر مخلوق شے میں موجود ہے' لیکن دوسرے لحاظ سے کوئی شے مصور کی عین ذات نہیں:

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عین اوست
لیکن نمی تواں کہ اشارت باو کنند

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے　　پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے

لیس کمثلہ شئی

آدم

انسان کے لیے اہم ترین علم اپنی حقیقت کا عرفان ہے۔ سقراط کہتا تھا کہ انسان کا اصل موضوع علم خود انسان ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ شجرو حجر اور شمس و قمر کا علم بیکار چیز ہے لیکن خارجی فطرت اور اس کے مظاہر کے علوم معرفت کا آخری مقصود نہیں ہو سکتے۔ خارجی فطرت اور اس کی قوتوں کا علم انسان اس لیے حاصل کرتا ہے کہ وہ اس کے لیے نردبان معرفت ذات یا مادی زندگی میں مفید حیات بن سکے۔ تمام طبیعی علوم ذرائع ہیں فی نفسہ مقصد نہیں۔ قرآن کریم انسان کو انفس و آفاق دونوں کے مطالعے کی ترغیب دیتا ہے لیکن انفس و آفاق میں آفاق کا درجہ ثانوی ہے' دین کا مقصود آخری اور غایت عرفان خدا کا عرفان ہے۔ لیکن خدا کا عرفان خود اپنے نفس کے عرفان کے ساتھ اس طرح وابستہ ہے کہ عارفوں کا مقولہ ہے' من عرف نفسہ فقد عرف ربہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے خدا کو پہچان لیا۔ اگرچہ خدا نہ نفس ہے اور نہ مادہ بلکہ وہ اصل حقیقت ہے جس سے نفس اور مادہ دونوں سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ماورائی حقیقت جس کو تشبیہ و تمثیل ہی سے کسی قدر سمجھ سکتے ہیں' ذی شعور اور علیم ہونے کی وجہ سے بہ نسبت مادہ کے نفس سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہے۔ انسان خارجی فطرت کی قوتوں سے مرعوب و مغلوب ہو کر ان پر غور و فکر کرتا رہا۔ کبھی اس کی خواہشات اور اس کے امید و بیم نے دیوتا تراشے اور کبھی ترقی یافتہ صورت میں وہ طبیعات میں علت و معلول کے اٹل سلسلوں کا عالم ہو گیا۔ یہ سب جتن اس نے اپنی حیوانی زندگی کے

بچاؤ کے لیے کیے۔ جسمانی موت و حیات کی کشمکش نے اس کو اس طرف متوجہ نہ ہونے دیا کہ خود اپنی ذات پر غور کرے کہ میں کیا ہوں؟ علم کے ارتقا میں خود اپنے نفس کی ماہیت کی طرف توجہ اس نے آخر میں شروع کی۔ عام انسانوں اور سائنس دانوں کی دنیا میں ابھی نفس کا مطالعہ ابتدائی مراحل میں ہے لیکن ابتدائی اور کسی قدر سطحی تفکر سے ہی اس کو اس کا اندازہ ہو گیا کہ حقیقت کی اتھاہ گہرائیاں یہیں اس کے نفس میں ہیں۔ نفس کا وہ پہلو جو عام ادراک میں برسر کار آتا ہے' وہ حصول غذا' بقائے نسل اور خارجی فطرت کی متخاصم قوتوں سے عہدہ برآ ہونے کے کام آتا ہے۔ یہ نفس نفس حیوانی ہی کی ایک ارتقا یافتہ صورت ہے۔ اس ادراک کی حالت یہ ہے کہ کبھی اس کے استعمال سے ان ذرائع اور آلات تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے' جو دیگر حیوانات کے بس کے نہیں' لیکن دوسری طرف یہ بھی ہوتا ہے کہ جانوروں کی حیرت انگیز جبلتوں کے مقابلے میں اس کی عقل حیلہ گر پیچھے رہ جاتی ہے۔ اگر انسان کی حقیقت اسی قسم کا ادراک ہوتا تو اس کو دیگر حیوانات پر کوئی خاص شرف حاصل نہ ہوتا۔ محض اسی عقل سے معاش کے استعمال میں وہ کبھی کالانعام ہو جاتا ہے اور کبھی بل ھم اضل۔

اب ذرا اس کا مختصر جائزہ لینا چاہیے کہ اسلام سے قبل کے ادیان اور فلسفوں میں انسان کی کیا حیثیت اور ماہیت دکھائی دیتی ہے؟ اسلام سے پیشتر کے عالمگیر مذاہب پر ایک نظر ڈالیے' ہندو مت یا برہمنیت' بدھ مت اور عیسوی مذہب۔ ویدوں اور اپنشدوں اور ہندی فلسفے کے مختلف نظامات میں جو دینی تصورات سے ہم آغوش ہیں' ارتقا کا یہ راستہ دکھائی دیتا ہے کہ پہلے انسان خارجی فطرت کی قوتوں سے مرعوب ہوا اور اس کی امید و بیم نے لامتناہی فطری مظاہر میں سے ہر ایک مظہر کو ایک دیوتا قرار دے کر تینتیس کروڑ دیوتا تراش لیے اور اس کے بعد اس پریشان کن کثرت کو وحدتوں میں مختصر کرنا شروع کیا۔ بے شمار مظاہر ایک ایک بڑے دیوتا کے ماتحت ہو گئے۔ لیکن اس پر بھی دیوتاؤں کی کافی تعداد باقی رہی۔ انسان کی فطرت وحدت کوش ہے' اس لیے وحدت آفرینی یا تلاش وحدت کا عمل جاری رہا' یہاں تک کہ ہم اپنشدوں تک پہنچ جاتے ہیں جہاں تمام مظاہر اور تمام

دیوتا ایک ناقابل بیان وحدت میں گم ہو گئے۔ یہ وحدت کثرت کی وحدت نہ تھی، بلکہ کثرت سے ماورا تھی۔ اس وحدت اور اس کثرت میں انسان کا کوئی خاص مقام دکھائی نہ دیا۔ وحدت مطلقہ کو کبھی پرماتما قرار دیا اور کبھی شنکر آچاریہ کی ویدانت میں خود پرماتما تمام دیوتاؤں کی طرح ایک اعتباری اور اضافی مظہر بن کر رہ گیا۔ ہستی مطلق یا ذات بحت صفات اور اسماء سے معرا ہو کر نرگن ہو گئی۔ اس قسم کی وحدت وجود میں کائنات بھی محض مایا یعنی فریب ادراک قرار دی گئی اور دوسری طرف نہ ایک خدا کی کوئی مستقل حقیقت رہی اور نہ انسان کی۔ اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ ویدانت نے اس عقیدے کی تلقین کی کہ وہ ذات مطلق تو ہی ہے یا میں ہی ہوں، تت توم آسی، اہم برہم آسمی۔ لیکن انسان کو خدا کا ہم ذات قرار دینے سے کوئی مسئلہ حل نہ ہوا کیونکہ یہ ذات بے صفات تھی، اس میں نہ اقدار حیات کا کہیں نشان ملتا تھا اور نہ کوئی مقصود حیات معلوم ہوتا تھا، سوا اس کے کہ انسان خود اپنے اور کائنات کے معدوم محض اور فریب ادراک یعنی مایا ہونے کا گیان حاصل کرے۔ اس فلسفیانہ دین کے مطابق کائنات کا مطالعہ ایک فعل عبث اور لاطائل کوشش بن گیا اور انسان کو اس کوشش کی تلقین کی گئی کہ وہ ہر چیز کو عدم اور فنائے محض سمجھ کر خود فنائے ذات کی کوشش کرے۔ موت و حیات کا سلسلہ فریب ادراک کی سزا قرار دیا گیا۔ اعمال خیر ہوں یا شر ہوں، سب بے کار ہو گئے کیونکہ ہر عمل آواگون میں اپنے مطابق ایک زندگی پیدا کرتا ہے اور ہر قسم کی زندگی سے نجات نہیں دلواتا۔ فطرت کی قوتوں اور دیوتاؤں سے نرگن برہما تک بڑھتے ہوئے راستے میں انسان کہیں نہیں آیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس دین نے انسانوں کو اسی حالت میں چھوڑ دیا جس میں معاشی کشمکش، گروہ پرستی اور طبقاتی ظلم نے انہیں قائم کر دیا تھا۔ یہ فلسفہ کائنات اور ذات کی وحدت تک بڑھا لیکن انسان کی وحدت تک نہ پہنچا۔ برہمن برہمن رہا، کشتری کشتری، ویش ویش، اور شودر شودر۔ ان چار ذاتوں کے ماتحت سینکڑوں جاتیاں بنتی گئیں اور جو جاتی بنی اس نے اپنے گرد ایک آہنی دیوار قائم کر لی۔ ہر ایک کا دھرم پیدائشی دھرم قرار دیا گیا، جس سے اس کے تمام حقوق و فرائض اور تمام رسوم و شعائر مترتب ہوتے ہیں۔ ادنیٰ طبقوں کی بہت مٹی پلید

ہوتی۔ ان کو یقین دلایا گیا کہ تم پیدائشی رذیل ہو' تم اپنے پہلے جنم کی کرتوتوں کی سزا بھگت رہے ہو۔ تم لوگ اصل گیان اور اعلیٰ روحانی اور اخلاقی زندگی کے اہل نہیں۔ اگر تم نے ناجائز طور پر یہ اہلیت پیدا کرنے کی کوشش کی تو تم کو سخت سزائیں دی جائیں گی۔ اگر وید پڑھو گے تو تمہاری زبان کاٹ دی جائے گی۔ اگر سنو گے تو تمہارے کانوں میں سیسہ پگھلا کر ڈال دیا جائے گا۔ تم اعلیٰ ذات کے لوگوں کو مت چھوؤ کیونکہ وہ تمہارے چھونے سے بھرشٹ ہو جائیں گے۔ تم ان کے کنوؤں میں سے پانی نہ پیو کہ پانی پلید ہو جائے گا۔ تم ان کی سڑکوں پر اگر چلو تو اندھیرے میں چلو تاکہ تمہاری منحوس صورت کے ناگہانی نظارے سے برہمنوں اور کشتریوں کی نگاہ آلودہ نہ ہو جائے۔ اعلیٰ ذات والا اپنے سے کمتر ذات والے انسان کی موجودگی میں کھانا نہ کھائے کیونکہ اس کے دیکھنے سے بھی بھوجن بھرشٹ ہو جائے گا۔ وحدت وجود کا راگ الاپنے کے باوجود انسانیت متخاصم گروہوں میں بٹ گئی اور کٹ گئی۔ ایک طرف اس دھرم کا یہ دعویٰ ہے کہ اس نے انسان کی آتما کو پرماتما کا ہم ذات بنا دیا اور دوسری طرف عمل کا یہ حال ہوا کہ سانپ اور بندر اور گائے اور بعض مقدس درخت انسانوں سے زیادہ قابل احترام ہو گئے۔ بلی چوکے میں سے گذر جائے تو چوکا پلید نہیں ہوتا لیکن اگر غیر جاتی کا آدمی اس میں قدم رکھ لے تو چوکا اور تمام کھانا پینا پلید ہو جاتا ہے۔

بدھ مت اسی دھرم کی ترقی یافتہ صورت تھی' اگرچہ اس نے ذات پات کی تفریق اور برہمنوں کے غلبے کو مٹانے کی ایک قابل تحسین لیکن ناکام کوشش کی۔ کائنات اور خدا اور انسان کے متعلق اس کا نظریہ بھی نفی ہستی ہی کا عقیدہ رہا۔ تمام کائنات مظہری ہے لیکن وہ خدا کی ذات کا مظہر نہیں۔ بدھ مت میں نہ کائنات کا وجود ہے' نہ دیوتاؤں کا وجود' نہ خدا کا وجود۔ تمام وجود ایک فریب اور لعنت ہے' دنیا دکھ ہی دکھ ہے' کسی علمی' معاشی یا اخلاقی اصلاح سے اس کو سکھ میں تبدیل نہیں کر سکتے۔ زندگی ایک درد سر ہے جس کا کوئی علاج نہیں۔ یہ درد سر ایسا ہے کہ سر جائے تو جائے۔ اسی نظریہ حیات کو غالب نے اس شعر میں بیان کیا ہے:

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

زندگی کا کوئی مدعا نہیں' دل بے مدعا پیدا کرنے کی کوشش ہی نجات کا ذریعہ ہے:

گر تجھ کو ہے یقین اجابت' دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دل بے مدعا نہ مانگ

مہاتما بدھ نے کہا کہ اگرچہ زندگی کے دکھ پوری طرح قابل علاج نہیں ہیں لیکن انسان کو رحم اور محبت سے کام لینا چاہیے' مگر اصل دھرم یہ ہے کہ انسانوں کو اس کا یقین دلایا جائے کہ زندگی اور اس کا تمام دکھ آرزوؤں سے پیدا ہوتا ہے۔ کوشش یہ ہونی چاہیے کہ ہر قسم کی آرزو کی بیخ کنی کی جائے کیونکہ آرزو ہی کی بیخ سے زندگی کا تلخ ثمر والا درخت اگتا ہے۔ نہ فطرت مادی کوئی مستقل حقیقت ہے اور نہ نفس انسانی۔ یہ بھی وہی ویدانت والا مایا کا نظریہ ہے اگرچہ محض لفظی منطقی بحثوں میں ویدانت کو بدھ مت سے الگ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ فنائے مطلق کا نظریہ ہے جس میں کائنات خدا اور انسان سب کا صفایا ہے۔ اخلاق میں رحم اور محبت کی تلقین ہے لیکن رحم اور محبت کو بھی آرزو قرار دیا جائے تو اس کی بھی بیخ کنی ہونی چاہیے مگر اکثر دینی عقائد میں بعض ناگوار مگر از روئے منطق لازمی نتائج سے عملاً" قلع نظر کر لیا جاتا ہے۔ اس تمام کوشش کے بعد اگر انسان کامیاب ہو جائے تو اس کو نروان حاصل ہو جائے گا جو ہر قسم کے دکھ اور دھوکے سے ماورائے کیفیت ہے جس کو الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے کیونکہ الفاظ عالم فریب کے اظلال ہیں۔ جب اصل ہی بے حقیقت ہے تو بے حقیقت کا سایہ باطل در باطل ہو گا۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ یہ نروان جو حاصل ہو گا تو کس کو ہو گا؟ کسی روح کو ہو گا یا کسی نفس کو' تو اس کا جواب مشکل ہو گا۔ کیونکہ بدھ مت میں خود روح یا نفس کا کوئی وجود نہیں ہے:

عدمی عدم عدمی عدم زعدم چہ صرفہ بری عبث

صورت وہمی زہستی متہم داریم ما چوں حباب آئینہ بر طاق عدم داریم ما

ترسم کہ ہمی رانی زورق بہ سراب اندر　　زادی بہ حباب اندر میری بہ حباب اندر

ترک دنیا ترک عقبیٰ ترک مولیٰ ترک ترک

یہ تصورات مسلمانوں کے تصوف میں بھی داخل ہو گئے اور ایسے حکما صوفیہ اور شعرا نے بھی ان کو دہرانا شروع کر دیا جن کا نظریہ حیات مجموعی طور پر اس کے مخالف تھا۔

اس بیان کا لب لباب یہ ہے کہ تکریم آدم تو درکنار ہندی مذاہب اور فلسفوں پر کامل عدمیت طاری ہو گئی۔ حیات و کائنات بلکہ خدا کی بھی نفی کے بعد انسان کا کیا ٹھکانا رہ جاتا ہے۔ جرمن فلسفی نطشے کہتا ہے کہ نظریہ حیات کے لحاظ سے ادیان فقط دو قسم کے ہیں: ایک وہ جن میں اثبات حیات پایا جاتا ہے اور دوسرے وہ جن میں نفی حیات کی تعلیم ہے۔ ایک وہ جو زندگی سے گریز کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ یا یوں کہئے کہ بعض دین بقا پر زور دیتے ہیں اور بعض فنا پر۔ بعض زندگی کو رحمت سمجھتے ہیں اور بعض زحمت۔ ایک کا میلان رہبانیت اور ترک دنیا کی طرف ہوتا ہے' دوسرے کا میلان جائز طور پر زندگی کی نعمتوں سے فیض حاصل کرنے کی طرف۔ ایک کی تعلیم میں عجز اور قناعت اور اس قسم کی دوسری انفعالی کیفیتوں پر زور دیا جاتا ہے اور دوسرے میں علم و عمل کی قوتوں میں اضافہ کرنے اور موانع حیات کا مقابلہ کر کے ان پر غالب آنے کی تلقین پائی جاتی ہے۔ جبر و اختیار کے مسئلے میں ایک میں جبر کو حقیقت سمجھا جاتا ہے اور دوسرے میں انسان کے صاحب اختیار ایک حد تک اپنی تقدیر کے معمار ہونے کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔

اسلام سے قبل اور اس کے معاصر مذاہب میں یہودیت کے سوا ہر جگہ روحانیت کے معنی رہبانیت تھے اور دین کا مطلب دنیا کو سنوارنا نہیں بلکہ ترک دنیا تھا۔ دنیا اور آخرت دونوں میں فلاح و بہبود کے لیے بیک وقت دعا مانگنا اور اس دعا میں دنیا میں بھلائی کی طلب کو آخرت میں نجات پر مقدم رکھنا اسلام ہی نے سکھایا۔ اسلام کا مقصد دنیا سے قطع نظر کرنا نہ تھا کیونکہ اس کے نزدیک دنیا کا وجود حق اور بامقصد تھا: ربنا ما خلقت ھذا باطلا۔ دین اسی دنیا میں' جو دار العمل ہے' ایک

خاص زاویہ نگاہ سے زندگی بسر کرنے کا نام ہے۔ اسلام کا کام دنیا کو دین بنانا ہے۔ خدا نے کوئی چیز عبث پیدا نہیں کی۔ ہر چیز کا کوئی مقصد اور مصرف ہے۔ انسان کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ ہر چیز کے مقصد اور مصرف کو سمجھے اور اس سے فائدہ اٹھائے۔ دین کے غلط العام نظریے کے ماتحت جرمنی کا ایک نہایت عالم، فلسفی ڈائسن جو سنسکرت اور ہندی فلسفے میں بڑا تبحر رکھتا تھا، کہتا ہے کہ اسلام سرے سے کوئی دین ہی نہیں۔ بھلا کلوا واشربو، کھاؤ پیو کی تعلیم بھی کوئی دینی تعلیم ہے؟ شادیاں کرنا اور کمانے کھانے کے دھندوں میں الجھنا دین کے منافی ہے۔ ڈائسن عیسائیوں کے گھر میں پیدا ہوا اور اپنی علمی زندگی میں ویدانت اور بدھ مت سے متاثر ہوا۔ یہ تینوں مذاہب رہبانیت کے مذاہب تھے۔ ایسے شخص کے پاس دین کا اس کے علاوہ کوئی تصور نہ تھا کہ دین فرار عن الحیات اور زندگی کی نعمتوں اور اس کے فرائض سے گریز کا نام ہے۔ مسیحیوں نے حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کو رفتہ رفتہ بالکل مسخ کر دیا۔ ایک طرف ایک برگزیدہ نبی کی تکریم میں یہ مبالغہ کیا کہ اس کو خدا اور معبود بنا دیا، اور اس افراط کی کسر دوسری طرف اس طرح نکالی کہ باقی تمام انسان پیدائشی ملعون قرار دیے گئے۔ ہندی مذاہب اور فلسفوں نے انسان کے حقیقی وجود ہی سے انکار کر دیا تھا۔ تمام ہستی فریب ادراک تھی اور خود انسان بھی اسی دھوکے کا ایک جزو تھا:

ہاں کھائیو مت فریب ہستی   ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

لیکن انسان کی تذلیل جو ہندوؤں کے ہاں فقط عملاً پائی جاتی تھی، یہ ان کے نظریہ حیات کا جزو نہ تھی۔ عیسائیت میں انسان کی تذلیل دین کا ایک بنیادی عقیدہ بن گیا۔ ابوالبشر سے جنت میں شجر ممنوعہ کا پھل کھانے میں جو لغزش ہوئی تھی وہ ایسی شدید تھی کہ خدا، جو ان کے نزدیک سراپا رحمت تھا، وہ بھی اس کو معاف نہ کر سکا۔ عملاً خدائے رحیم خدائے منتقم بن گیا، اس کا انتقام اس کے رحم پر غالب آگیا، ظلم اور جبر میں اس نے قدیم جابر سلطانوں کو بھی مات کر دیا۔ جابر بادشاہوں کا عتاب اگر کسی شخص پر نازل ہوتا تھا تو اس کے خاندان کے بے گناہ لوگ بھی مستوجب عذاب قرار پاتے تھے۔ عیسائیت نے اس تصور کو اس قدر ترقی دی کہ ابدالاباد تک حضرت آدمؑ کی اولاد معتوب اور ملعون ہو گئی۔ آدم کی اولاد کو اور سزاؤں کے

علاوہ یہ سزا دی گئی کہ اسے دنیا میں محنت کے پسینے سے روٹی کمانی پڑے گی۔ حوا' جس کا جرم آدمؑ سے زیادہ تھا کیونکہ اسی نے شیطان کے بہکانے سے آدمؑ کو پھسلایا' اس کی بیٹیوں کو یہ سزا دی گئی کہ قیامت تک بچے جننے کی جانکاہ تکلیف برداشت کیا کریں۔ اس عقیدے کی رو سے جو انسان پیدا ہوتا ہے' وہ ناکردہ گناہ معتوب اور ملعون ہوتا ہے' نیک اعمال سے بھی اس کی نجات ناممکن ہے۔ جب ہزاروں برس تک انبیا علیہم السلام کی اصلاحی کوششیں ناکام رہیں تو خدا کی رحمت جوش میں آئی لیکن اس نے لوگوں کی نجات کے لیے وہی ظالمانہ طریقہ تجویز کیا جس پر دوران وحشت و جہالت میں دیوتا پرست عمل کیا کرتے تھے۔ جب فصلیں اچھی نہ ہوتیں یا زیادہ پیداوار کی خواہش کی جاتی تو ایک حسین لڑکے کو نشوونما کے دیوتا کی بھینٹ چڑھایا جاتا۔ چنانچہ عیسائیت نے جاہلیت سے یہ عقیدہ بھی اخذ کرکے دین میں داخل کر لیا کہ خدا نے اپنے اکلوتے بیٹے کی قربانی کر ڈالی۔ لیکن نوع انسان کی نجات نہ نیک عمل سے ہو سکی اور نہ اس عظیم الشان قربانی سے۔ ایک ضروری شق اور باقی رہ گئی اور وہ یہ کہ نجات اسی کی ہوگی جو مسیحؑ کو خدا کا اکلوتا بیٹا بھی سمجھے' اور اس کا گنہگاروں کے لیے کفارہ ہونا بھی تسلیم کرے۔ اگر یہ عقیدہ نہ ہو' اور بپتسمہ نہ لیا جائے' اور باقی سب کچھ ہو تو بھی انسان ملعون کا ملعون ہی رہتا ہے۔ توریت کی تحریف کرنے والوں نے اس میں یہ درج کر دیا تھا کہ خدا گناہگار کے گناہوں کا بدلہ اس کی پانچ پشتوں تک سے لیتا ہے۔ مگر عیسائیت نے لامتناہی پشتوں کو زیر عتاب کر دیا۔ یہ ہے مختصر داستان انسان کی بے وقعتی اور اس کی تذلیل کی جس کو اکثر مذاہب نے اپنے بنیادی عقائد میں داخل کر لیا تھا۔

اسلام نے انسان کے فکر و عمل میں بہت سے انقلابات پیدا کیے لیکن انسان کی حیثیت کا متعین کرنا اور اس کی تذلیل کے دھبوں کو دھونا اس کی تعلیم کا ایک نہایت اہم جزو تھا۔ ہبوط آدم کا قصہ قرآن کریم نے بھی بیان کیا ہے۔ جنت اور ابلیس اور شجر ممنوعہ کی اصلی حقیقت تمثیلی ہے یا اسرار الہیہ میں سے ہے۔ متشابہات پر دماغ پاشی کرنے سے قرآن حکیم نے منع کیا ہے مگر قرآن کریم نے اس قدیم روایت کو اس انداز میں پیش کیا ہے کہ پورا زاویہ نگاہ ہی بدل جاتا ہے۔ شجر ممنوعہ

کی تخصیص نہیں کی کہ وہ کیا تھا؟ وہ حکم عدولی کیا تھی جو آدم و حوا نے کی؟ جو کچھ بھی تھا' اس میں آدم اور حوا دونوں کو شریک کیا ہے تاکہ جنس نسواں پر جو بے جا تہمت تھی' وہ مٹ جائے۔ دونوں کو برابر کا شریک قرار دینے میں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ ہے کہ مرد اور عورت ایک ہی نفس واحدہ کی دو صورتیں ہیں' خلقنا کم من نفس واحدۃ' دوسرا نکتہ یہ ہے کہ انسان کو صاحب اختیار ہستی بتایا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ انسان کے سوا باقی تمام موجودات میں اختیار کہیں نہیں پایا جاتا۔ آدمؑ کی نافرمانی سے اختیار کا ثبوت ملتا ہے۔ انسان وہ ہستی ہے جس سے صالح اور غیر صالح' صحیح اور غلط دونوں قسم کے اعمال سرزد ہو سکتے ہیں لیکن گناہ کی لغزش کوئی ایسی مہیب چیز نہیں کہ اس کا کوئی علاج نہ ہو سکے۔ قرآن کہتا ہے کہ طیبات اور اعمال صالحہ سئیات کو ملیامیٹ کر دیتے ہیں۔ لغزش اور توبہ دونوں انسانی زندگی کی امتیازی خصوصیات ہیں۔ گناہ ایسی چیز نہیں کہ وہ مرتکب کو ایسی بری طرح چمٹ جائے کہ پھر اس سے چھٹکارا نہ ہو سکے اور آئندہ نسلوں میں بھی منتقل ہوتا رہے۔ قرآن حکیم نے ہبوط آدم کی داستان کو عروج آدم کی تعلیم میں بدل دیا۔ اس قصے میں جو ابلیس ہے' وہ مادیت اور جبریت کا مظہر ہے۔ آدم سے پوچھا گیا کہ تم نے نافرمانی کیوں کی؟ اس نے کہا کہ قصور ہو گیا' معاف فرما دیجئے۔ ابلیس سے پوچھا تو اس نے جبر و قدر کی بحث شروع کر دی اور جبری بن گیا' فبما اغویتنی' میں نے جو کچھ کیا اس لیے کیا کہ تو قادر مطلق ہے' تو نے مجھے گمراہ کیا تو میں گمراہ ہوا۔ آدمؑ پر اس نے یہ اعتراض کیا کہ وہ مجھے تو فقط مٹی کا بت نظر آتا ہے' جس سے معلوم ہوا کہ انسان کی حقیقت کو فقط مادی سمجھنا ابلیسانہ کوتاہ نظری ہے۔ مادیت کے تمام فلسفے اس پر متفق ہیں کہ انسان ایک مادی مخلوق ہے۔ جسے روح یا نفس کہتے ہیں وہ تنظیم مادہ کی ایک عارضی پیداوار ہے۔ جس طرح تیل سے روشنی پیدا ہوتی ہے اسی طرح دماغ سے شعور پیدا ہوتا ہے۔ روشنی تیل کے مقابلے میں لطیف اور شعور دماغ کے مادی ذرات کے مقابلے میں لطیف ہے لیکن علت اور معلول دونوں مادی ہیں۔ شعور کی دوسری مثال یہ دیتے ہیں کہ اس کی کیفیت ویسی ہے جیسی کہ ساز کے تاروں سے نغمہ پیدا ہونے کی۔ ساز کے ٹوٹنے پر

نغمہ ناپید ہو جاتا ہے' اسی طرح جسم کی تخریب سے نفس فنا ہو جاتا ہے۔ مادیت کے فلسفے میں نہ خدا ہے اور نہ انسان کی کوئی مخصوص حیثیت۔

قرآن کریم میں تکریم آدمؑ کے قصے میں ملائکہ کا ذکر ہے۔ ملائکہ کی حقیقت بھی عقل و ادراک پر پوری طرح منکشف نہیں ہو سکتی۔ کائنات میں مشیت ایزدی کے ماتحت بے شمار قوتیں کارفرما ہیں۔ اہل حکمت ان کو عقل کل کے مظاہر خیال کرتے ہیں' بہ الفاظ دیگر وہ قوانین فطرت کے مترادف ہیں۔ انبیا اور اولیا کا تجربہ ہے کہ خاص حالات میں یہ قوتیں متمثل ہو کر نظر آتی ہیں۔ عارف رومی کا یہی عقیدہ ہے۔ فیہ مافیہ میں' جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں' وہ ملائکہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ ملائکہ عقل کل کی کیفیتیں ہیں جو متمثل ہو جاتی ہیں۔ اس کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ موم سے انسان کئی قسم کے پرندے بنا سکتا ہے لیکن اگر ان پرندوں کو پگھلا دیں تو ان میں موم کے سوا اور کچھ نہ ملے گا۔ یہی کیفیت فرشتوں کی ہے کہ اگر ان متمثل صورتوں کو پگھلا دیں تو ان میں عقل کل کے سوا اور کوئی عنصر نہ ملے گا۔ قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ کائنات میں خدا کے بعد انسان کا درجہ ہے۔ مشرکین کے مذاہب میں یا تو خدا کا کوئی تصور ہی نہ تھا۔ اور جہاں کوئی مبہم تصور تھا' وہ یہ تھا کہ وہ خالق تو ہے لیکن حیات و کائنات کے نظم و نسق اور کاروبار میں وہ زیادہ تر ایک معطل ہستی ہے۔ زندگی کے معاملات میں دیوتاؤں کا دخل رہتا ہے۔ خدا کے بعد انہی دیوتاؤں کا درجہ ہے۔ ان دیوتاؤں میں عظمت و جبروت کے مدارج ہیں لیکن انسان ان سب کے مقابلے میں بے چارہ ہے۔ اسلام میں دیوتا نہیں ملائکہ ہیں جو مشیت ایزدی کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ ان کی اپنی خواہشوں کا کوئی وجود نہیں۔ فطرۃ اللہ کا اصول یہ ہے کہ اس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ قوانین فطرت میں کسی مخلوق کی مرضی کے مطابق رد و بدل نہیں ہو سکتا۔ نصب العینی آدمؑ کے سامنے تمام ملائکہ کو سر بسجود ہونے کا حکم دیا گیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ کائنات میں حکم الٰہی سے جو قوتیں اور قوانین کارفرما ہیں' وہ سب انسان کے لیے قابل تسخیر ہیں۔ دوسری جگہ قرآن کہتا ہے کہ شمس و قمر کو تمہارے لیے مسخر کیا گیا۔ علاوہ ازیں قرآن کریم نے علم اشیا کو اس تسخیر کا ذریعہ بتایا ہے۔ جب تک انسان

علم میں ترقی نہ کرے، تب تک یہ تسخیر ممکن نہیں ہوتی۔ یہ قوتیں اسی وقت انسان کی مطیع ہوتی ہیں جب وہ ماہیت اشیا اور سنت اللہ کا علم حاصل کرتا ہے اور لا تبدیل لخلق اللّٰہ کے اسرار اس پر منکشف ہوتے ہیں۔ انی جاعل فی الارض خلیفہ کے مصداق صاحب علم لوگ ہی ہو سکتے ہیں۔ آدمؑ و ملائکہ کے بیان میں ایک طرف آدم کی تکریم ہے تو دوسری طرف علم کی تعظیم۔ یہ علم انفس و آفاق کے مطابق کے مظاہر اور قوانین کا علم ہے۔ انسان خدا نہیں بن سکتا لیکن خدا کا نائب بن سکتا ہے۔ یہ کمال تخلقوا باخلاق اللّٰہ کے تدریجی عمل سے حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ خدا کی قدرت اور اس کی حکمت کی کوئی انتہا نہیں، اس لیے تخلقوا باخلاق اللّٰہ کا عمل ارتقا بھی لا متناہی ہے۔ خدا ہمیشہ آگے آگے رہے گا اور انسان اس کے پیچھے۔ انسان عرفان کی ہر منزل پر یہ اقرار کرتا رہے گا کہ ما عرفناک حق معرفتک۔ لا ادریت یا عدم امکان معرفت تامہ کے دو انداز ہیں، ایک انداز کافرانہ ہے اور ایک موحدانہ۔ کافرانہ انداز میں لا ادریت کے اندر محض ارتیاب اور تشکیک اور اندھیرا ہی اندھیرا ہے، یا قرآن کریم کی تمثیل کے مطابق برق کی چشمک سے ایک لمحے کے لیے حقیقت کا جلوہ آنکھوں کے سامنے پھرا، بجلی سی کوند گئی اور اس کے بعد پھر ظلمت محیط۔ اس کے برعکس موحدانہ لا ادریت میں خدا کی ذات و صفات کا اقرار ہے اگرچہ ان کی ماہیت کے متعلق عجز ادراک ہے۔ بقول عارف رومی:

ہیچ ماہیات اوصاف کمال — کس نداند جز بہ آثار و مثال

اس طرح کا عجز ادراک بھی ایک طرح کا ادراک ہے۔ انسان میں یہ صلاحیت رکھی گئی ہے کہ وہ عرفان اور تسخیر موجودات میں لا محدود ترقی کرتا چلا جائے۔ یہ ترقی کبھی منقطع نہیں ہو سکتی۔ یہ دنیا میں بھی جاری رہے گی اور آخرت میں بھی:

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی — اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

(اقبال)

اور تسخیر کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں:

بزیر کنگرہ کبریاش مردانند　　　فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی خیال کو علامہ اقبال نے اس شعر کے سانچے میں ڈھالا ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے　　　یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

قرآن کریم نے نصب العینی آدم کو کائنات کی قوتوں اور اس کے اسرار کا امین قرار دیا ہے۔ خدا نے جس امانت کا ذکر کیا ہے' اس کے متعلق حکما' صوفیہ اور مفسرین نے مختلف نظریات پیش کیے ہیں۔ بعض اہل نظر شعرا نے بھی اس مضمون کو اپنے اپنے رنگ میں بیان کیا ہے:

آسماں بار امانت نتوانست کشید　　　قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند

(حافظ)

بردہ آدم از امانت ہر چہ گردوں بر نتافت
ریخت مے بر خاک چوں در جام گنجیدن نہ داشت

(غالب)

اتنی بات واضح طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ انسان کو صاحب اختیار ہستی بنایا گیا اور اس کو خلافت الٰہیہ کا عظیم الشان کام سپرد کیا گیا۔ صاحب اختیار ہونے کی وجہ سے انسان اس امانت میں خیانت بھی کر سکتا ہے' چونکہ یہ علم اور عدل اور عشق کی امانت ہے' جہل اور ظلم اس امانت میں خیانت ہے۔ جہل اور ظلم اس امانت کی سپردگی اور اس میں خیانت کے ارتکاب کے بعد ہی پیدا ہو سکتے ہیں۔ ارض و سما میں نہ جہل ہے نہ ظلم' اس لیے کہ باقی موجودات نے اس امانت کو قبول ہی نہیں کیا:

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرمان نہ
ور گوئے زمین باشی وقف خم چوگاں شو

(غالب)

انسان کو کمال درجے کی صلاحیتوں کے ساتھ پیدا کیا گیا لیکن اس احسن تقویم کے ساتھ اس کو صاحب اختیار اس لیے بنایا گیا کہ وہ خود سوچ سمجھ کر اپنی مرضی اور ارادے سے اپنے اقوال اور افعال اور اعمال کو خدا کی مشیت کے مطابق

بنائے۔ ایسی مخلوق جو مجبوری سے اس کے قوانین کی اطاعت کرے، درجہ حیات میں اس مخلوق سے کم تر رہے گی جس نے اپنی بصیرت کی بنا پر اپنے ارادے کو خدا کے ارادے کے مطابق بنا دیا۔ جو انسان ایسا نہ کرے وہ اسفل السافلین تک گر سکتا ہے۔ جزا و سزا صرف صاحب اختیار ہستیوں کے لیے ہی ہو سکتی ہے۔ خدا انسان کو پیدا کر کے اس کو فلاح و خسران دونوں کے راستے دکھا دیتا ہے، ان مختلف راستوں پر چلنے کے مختلف نتائج بھی اس پر واضح کر دیتا ہے، پھر اس کے اختیار پر چھوڑ دیتا ہے، چاہے تو جنت کا راستہ اختیار کرے اور چاہے تو جہنم کی راہ لے۔ انسانیت کا راستہ ایک کٹھن راستہ ہے، آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا۔ اس راستے میں آدمی قدم قدم پر خطرات اور وساوس سے دو چار ہوتا ہے۔ یہ دقتیں مرتبے کی بلندی سے پیدا ہوئی ہیں:

جن کے رتبے ہیں سوا، ان کو سوا مشکل ہے

اسلام حقیقت کائنات و ربوبیت رب، رحمت عامہ کا دین ہے۔ اس میں رجا بھی ہے اور ارتقا بھی۔ یاس اور قنوط کفر کے مترادف ہیں۔ کائنات محض مایا یا فریب ادراک نہیں، زندگی آدمؑ کے جرم یا کسی پہلے جنم کی سزا نہیں۔ دنیا جائے عقوبت نہیں، بلکہ موضوع عرفان اور موقع امتحان ہے۔ حیات و کائنات کے ممکنات لامتناہی ہیں، علم اور عمل سے ممکن کو موجود کرنا، مضمرات حیات کو آشکار کرنا، زندگی کے اقدار کو سمجھ کر اعمال کو ان کے مطابق بنانا، اسماء الٰہی کا علم حاصل کر کے صفات الہیہ کو حتی المقدور اپنانے کی کوشش کرنا، جس کو قرآن حکیم اللہ کے رنگ میں رنگا جانا کہتا ہے، اور اس طرز عمل سے خدا سے قریب اور اقرب ہونے کی سعی کرنا۔ یہی زندگی کا راز، یہی اس کی صداقت اور یہی اس کا مقصود اور نصب العین ہے۔ اس راستے پر چلنے والا انسان خلیفتہ اللہ کی مسند پر متمکن ہوتا ہے۔ اس کے شعور میں نور اور اس کے دل و دماغ میں غیر معمولی قوتوں کا نشوونما ہوتا ہے۔ وہ حکمت جسے قرآن کریم خیر کثیر کہتا ہے، اس کے دروازے انسان پر بند نہیں ہیں۔ اسی طرح اعمال کی دنیا میں توبہ کا دروازہ بھی ہر وقت کھلا ہے۔ عصیان کے احساس کے بعد اس کی طرف سے منہ موڑ لینے کا نام توبہ ہے۔ سچی توبہ سے زندگی کا رخ

بدل جاتا ہے۔

حیات بخش نظریہ زندگی وہی ہو سکتا ہے جو انسان کے قلب میں سے خوف اور حزن کو نکال دے۔ آدمؑ کے متعلق قرآن حکیم نے جو تعلیم دی ہے، وہی اس کی ضامن ہو سکتی ہے کہ ہر قسم کا خوف جو زندگی کی قوتوں کو مفلوج کرتا ہے، اس کی قطعی بیخ کنی ہو جائے۔ جو انسان اپنی حقیقت سے نا آشنا ہے وہ فطرت کے مظاہر اور حوادث سے ڈرتا ہے۔ اس ڈر کی وجہ سے وہ ہر وقت سہما رہتا ہے۔ اس کا ڈر غیر موجود معبودوں کو تراشتا اور انسان کا سر ان کے سامنے خم کرتا ہے۔ قرآن نے انسان کو کہا کہ تو خلیفتہ اللہ اور مسخر کائنات ہے تو کسی سے مت ڈر، فقط خدا کا ڈر جو تمام خوفوں کا قاطع ہے، اکسیر حیات ہے۔ لیکن خدا کے متعلق خوف کے وہ معنی نہیں جو اور اشیا اور ہستیوں کے متعلق ہو سکتے ہیں۔ خدا سے ڈرنے کے فقط یہ معنی ہیں کہ انسان اپنی فطرت کے قوانین کی خلاف ورزی سے ڈرے جس سے لازماً مصائب پیدا ہوں گے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ میں ناقابل ہضم ثقیل غذا کھانے سے ڈرتا ہوں، یا یہ کہے کہ مجھے اپنے محبوب سے ڈر لگتا ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہہ بیٹھوں یا کر بیٹھوں جس سے محبت میں رخنہ پیدا ہو جائے، تو ایسی صورتوں میں خوف کے وہ معنی نہیں جو ظالم کے ظلم یا موذی کی ایذا سے ڈرنے میں پائے جاتے ہیں۔ ان بلند اور لطیف معنوں میں خدا کا خوف حکمت کا سرچشمہ اور حیات طیبہ کا ضامن ہے۔ مخافۃ اللہ راس الحکمۃ۔ اسلام انسان کو حریت کی تعلیم دیتا ہے لیکن جب تک اشیا اور حوادث کا خوف باقی ہے تب تک انسان کو حقیقی حریت حاصل نہیں ہو سکتی۔

عارف رومی نے اس آدم کی حقیقت کو خوب پہچانا جو قرآن کریم نے انسانوں پر واضح کی تھی:

بوالبشر کو علم الاسما بگ است　　صد ہزاراں علمش اندر ہر رگ است
چشم آدم کو بنور پاک دید　　جان و سر نامہا گشتش پدید
چوں ملائک نور حق دیدند ازو　　جملہ افتادند در سجدہ برد
مدح ایں آدم کہ نامش می برم　　قاصرم گر تا قیامت بشمرم

مثنوی میں جا بجا مولانا نے اس مضمون کو دہرایا ہے کہ انسان کو علم و حکمت کی وجہ سے فضیلت حاصل ہوتی ہے لیکن ان کے ہاں عقل کے بے شمار مدارج ہیں۔ عالم صورت و معنی پر مشتمل ہے' ہر چیز کی ایک صورت ہے اور ایک اس کے معنی ہیں۔ محسوسات و صور کا علم بھی علم ہے لیکن اس علم میں ایک حد تک حیوان کو بھی انسان کے ساتھ شرکت حاصل ہے۔ وہ علم جس نے انسان کو مسجود ملائک بنا دیا صورتوں کا علم نہیں بلکہ معانی کا علم ہے۔ انسان کی روحانی زندگی کے لیے بحر معانی ہی آب حیات ہے:

قضا از ذوق معنی شیرہ می ریخت در جانہا
نمے از لائے پالائش چکید و آب حیواں شد

علم اور انسانیت کا جوہر یہ ہے کہ محسوسات سے معانی کی طرف صعود کیا جائے۔ فرماتے ہیں کہ اہل حس کا علم روح کی دہن بندی کر دیتا ہے اور اسے شیر معنی سے محروم کر دیتا ہے:

علم ہائے اہل حس شد پوز بند تا نگیرد شیر ازاں علم بلند

اصل حکمت کے متعلق ارشاد کرتے ہیں کہ

قطرہ دل را یکے گوہر فتاد کاں بدریاہا و گردوں ہا نداد

علم نور بھی ہے اور قوت بھی' شعور بھی ہے اور قدرت بھی۔ جمادات سے لے کر انسان تک موجودات کے جو طبقات ہمارے سامنے ہیں ان میں ادنیٰ اور اعلیٰ کا معیار سوا شعور کے اور کچھ نہیں۔ اکثر حکما و صوفیہ کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ جمادات بھی مطلقاً بے شعور نہیں مگر ان کے شعور کا انداز اتنا مختلف ہے کہ ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ یہ وہی بات ہے جو قرآن کریم نے کہی کہ سموات و ارض میں ہر شے خدا کی تسبیح کرتی ہے لیکن تم اس تسبیح کو نہیں سمجھتے۔ یہ تسبیح یا شعور کچھ بھی ہو۔ بہر حال ایک قسم کی زندگی کے ساتھ وابستہ ہے۔

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند
با من و تو مردہ با حق زندہ اند

علامہ اقبالؒ نے بھی افکار اسلامیہ کی تشکیل جدید کے انگریزی خطبات میں

اسی عقیدے کی توثیق کی ہے کہ خدا روح ہستی ہے اور ذی شعور خلاق نفس کل ہے۔ روح خلاق کل سے جو موجودات ظہور پذیر ہوتے ہیں' وہ ارواح ہی ہیں۔ کائنات کے ہر طبقے میں ارواح ہی کے جنود ہیں۔ ہر روح شعور کا آئینہ ہے کوئی دھندلا' کوئی صاف' کوئی صاف تر' کوئی زنگ آلود' کوئی صیقل زدہ۔ نباتات میں شعور جمادات کے مقابلے میں ترقی یافتہ ہے' اسی ترقی کی مناسبت سے اس میں قوت نشوونما ہے' جذبہ تنظیم ہے' ذوق جمال ہے' اسی وجہ سے برگ درخت سبز بھی معرفت کردگار کا دفتر ہے۔ حیوان میں شعور کی مزید ترقی سے حرکت ارادی کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ حیوان درخت کی طرح پابگل نہیں ہوتا بلکہ نقل مکانی سے طلب غذا اور حفاظت حیات کر سکتا ہے۔ نباتات حیوانات کے مقابلے میں بے بس ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شعور کی ترقی قوت تسخیر کی ترقی ہے حیوان سے اوپر انسان کا درجہ ہے۔ انسان کو جو فضیلت اور قدرت حاصل ہے اس کی وجہ محض اس کا ترقی یافتہ شعور اور اس کی عقل ہے۔ مادی قوت ذرے ذرے میں اتنی ہے کہ ایک ذرہ شق ہو کر ایک پہاڑ کو اڑا دے' مگر مادہ شعور کی خفتگی کی وجہ سے مقررہ اور معمولی حرکت کے علاوہ اور کوئی کام نہیں کر سکتا۔ انسان کا شعور اس قوت کو فعل میں تبدیل کرتا ہے۔ آدم کے لیے جو شمس و قمر مسخر ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ علم فطرت اور علم اشیا ہے جس کی بدولت کائنات کی قوتیں اس کے سامنے سر بسجود ہوئیں۔ علم کی قوت میں کس کو شک ہو سکتا ہے! مولانا فرماتے ہیں:

آدم خاکی زحق آموخت علم — تا بہفتم آسماں افروخت علم
نام و ناموس ملک را در شکست — کوری آں کس کو با حق در شک است
خاتم ملک سلیمان است علم — جملہ عالم صورت و جان است علم

نظامی نے اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

دل عالم توئی خود را ببیں خرد — بایں ہمت تواں گوے از فلک برد
چناں داں کایزد ار خلقت گزید است — جہاں خاص از پے تو آفرید است

اکثر ادیان نے دین کا مدار انسان کی بے بسی پر رکھا ہے اور اس کو یقین دلانے کی کوشش کی ہے کہ تو کچھ نہیں ہے' تیرا ہونا نہ ہونا برابر ہے' تو ناچیز ذرہ

ہے' تو مجبور ہے' تو مقہور ہے' تو ناکردہ گناہ معتوب ہے۔ نہ تیری نیکی کی کچھ حقیقت ہے' اور نہ تیری بدی کی۔ تیری عقل جس پر تجھ کو ناز ہے' ایک نارسا یا گمراہ کن چیز ہے۔ اسلام نے اس کے برعکس انسان کے اندر اس اذعان کو راسخ کرنے کی کوشش کی کہ علم بے بہا نعمت ہے اور عقل وہ جوہر ہے جس پر کائنات کا نظام قائم ہے۔ چونکہ کائنات کی تنظیم میں عقل ہے اور انسان کے اندر اس کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت پائی جاتی ہے' اس لیے انسان اپنی عقل کو کائنات کی عقل کا آئینہ بنا سکتا ہے۔ جسے تسخیر فطرت کہتے ہیں' وہ فطرت کے اٹل قوانین کے علم سے میسر آتی ہے۔ جو انسان عقل کا صحیح استعمال کرے گا اور اس کو جذبات اور عصیان کی آلودگی سے پاک رکھے گا' اس کو تسخیر فطرت میں حصہ ملے گا اور وہ خلافت الہیہ سے بہرہ اندوز ہو گا۔ آدمی بے بس نہیں ہے۔ وہ اگر حکمت میں ترقی کرے تو لازماً" یہ نتیجہ نکلے گا کہ:

آدمی را زیں ہنر بے چارہ گشت　　خلق دریاہا و خلق کوہ و دشت

تا چہ عالم ہاست در سودائے عقل　　تا چہ با پہنا ست ایں دریائے عقل
بحر بے پایاں بود عقل بشر　　بحر را غواص باید اے پسر
عقل پنہاں است و ظاہر عالمے　　صورت ما موج یا از وے نمے

سچے دین کا اصل کام توہمات کے طوق انسان کی گردن سے اتارنا اور اس کو خوف و حزن سے آزاد کرنا ہے' الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون۔ دین کے اسی مقصد کو مولانا نے اس مصرع میں ادا کیا ہے کہ "خلق را از انبیا آزادی است" حکمائے طبعیین کی نظر بھی اس حقیقت پر پڑی کہ جہالت اور توہمات کی وجہ سے انسان میں خوف اور بے جا عجز پیدا ہوتا ہے۔ ابیقورس جو لذتیت کے فلسفے کا امام گزرا ہے' اس نے یہ تعلیم دی کہ دیوتاؤں کا وجود ہے لیکن انسانوں کو مطمئن رہنا چاہیے کیونکہ دیوتا انسانوں کی زندگی میں دخل نہیں دیتے۔ یہ ایک ادھوری سی بات تھی اور ایک نیم حکیم کا نسخہ تھا۔ دیوتاؤں سے مطمئن رہو اور لذت و سکون طلب کرو۔ تمام عالم مادی ہے اور مادے کے ذرات کی حرکت

کورانہ اور بے مقصد ہے۔ انسان کے لیے بس اتنا علم کافی ہے جس کی بدولت وہ تکلیف سے بچنے اور راحت کی طلب میں کسی قدر کامیاب ہو سکتا ہے۔ ابیقورس کو بس یہی عرفان نفس حاصل ہوا جو حقیقت میں گمراہ کن ہے کہ انسان کا نفس فقط لذت کا طالب ہے' اس کے علاوہ زندگی کا کوئی اور مقصد نہیں۔ اس فلسفے کے مطابق درحقیقت زندگی کا کوئی بھی مقصد نہیں۔ یہ گلے پڑا ڈھول کسی طرح بجانا ہے' اس میں سے کچھ لذت آفریں آوازیں نکالی جائیں۔ مادیت کی غیر معمولی ترقی حقیقت میں گزشتہ دو صدیوں میں ہوئی ہے۔ اس ترقی کی بدولت انسان کو مادی فطرت کے مظاہر کا بہت سا علم حاصل ہو گیا۔ فطرت کے حوادث کے مقابلے میں اس کی بے بسی کم ہو گئی لیکن اس یک طرفہ ترقی نے گمراہی کا سامان بھی پیدا کر دیا۔ مادی فطرت علت و معلول کے جبر کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے' اسی لیے ہر مادہ پرست سائنس دان جبری ہوتا ہے۔ طبیعی کو اس مادی فطرت میں جبر و لزوم ہی نظر آتا ہے' کوئی مقاصد نظر نہیں آتے۔ طبیعی فطرت تمامتر ریاضیات کے سانچے میں ڈھلتی ہے۔ ریاضیات میں کہیں اختیار اور مقصد کوشی کا شائبہ نظر نہیں آتا۔ طبیعی کی عقل زیادہ تر ریاضیاتی عقل ہوتی ہے۔ سائنس اسی عقل کی پیداوار ہے لیکن اس عقل پر ایسا پردہ پڑا کہ وہ خود اپنی منکر ہو گئی۔ مادیت نے یہ مہمل فلسفہ پیدا کیا کہ عقل دماغ کی پیداوار ہے اور دماغ مادی ذرات کی اتفاقی تنظیم سے صورت پذیر ہوا ہے۔ کائنات میں عقل کی کوئی مستقل حیثیت نہیں' اس کو کوئی مطلق مقام حاصل نہیں' یہ ایک اتفاقی اور اضافی پیداوار ہے۔ جو مظہر محض اضافات سے پیدا ہوا' ہے وہ تغیر اضافات سے متبدل یا ناپید ہو جائے گا۔ مادی سائنس نے عقل اور نفس کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ جو چیز عقل اور نفس نے پیدا کی تھی' اسی نے عقل اور نفل کو غیر حقیقی قرار دیا۔ انسان کی اس کے سوا اور کوئی حیثیت نہ رہی کہ مادے کی تنظیمات میں وہ ایک اعلیٰ درجے کی تنظیم کا مظہر ہے لیکن اس تنظیم کا کوئی ناظم نہیں ہے۔ مادے کی یہ تنظیم جسے انسان کہتے ہیں' ارض و سما کے مادے کی دیگر تنظیمات کو سمجھ سکتی اور ان سے فائدہ اٹھا سکتی ہے۔ بے مقصد مادی کائنات میں اتفاق سے ایک صاحب مقصد ہستی ظہور میں آگئی ہے۔ عقل کائنات کے قوانین

کو سمجھ سکتی ہے حالانکہ یہ قوانین خود کسی عقل پر مبنی نہیں۔ مادی سائنس انسان کو توہمات سے چھڑا کر آزاد کرانا چاہتی تھی لیکن اس کوشش کا نتیجہ نہایت بیہودہ نکلا کہ آزادی کا مفہوم ہی سلب ہو گیا۔ اگر مادہ صاحب اختیار نہیں ہے تو اس کی وہ مادی تنظیم جسے انسان کہتے ہیں، کس طرح آزاد ہو سکتا ہے؟ اگر مادی حرکات بے مقصد ہیں تو انسان صاحب مقصد ہستی کہاں سے بن گیا؟ مقاصد کو پورا کرنے کے لیے اختیار کا ہونا لازمی ہے لیکن مادے کے سلسلہ علت و معلول میں اور اس کے جبر و لزوم مں اختیار کی کوئی گنجائش نہیں۔ مادی سائنس کی ہر ترقی نے انسان کی تذلیل و تحقیر کی ہے۔ قرآن نے مادیت، حس پرستی اور جبریت کو ابلیسیت قرار دیا ہے۔ شیطان مادہ پرست بھی ہے، حس پرست اور جبری بھی۔ شیطان نے محض مادیت کے نقطہ نظر سے اپنے آپ کو آدمؑ پر مرجح اور اس سے افضل سمجھا اور یہ دعویٰ کیا کہ آدم محض مٹی کا بنا ہوا ہے اور میں آگ سے بنا ہوں، جو مٹی سے زیادہ لطیف مادہ ہے۔ وہ آدم کے اندر علم کی صلاحیت اور اس کے لامتناہی امکانات کو نہ دیکھ سکا۔ یہی مادیت کے فلسفے کا خاصہ ہے۔ آج تک ہر مادی فلسفی اسی ابلیسی عقیدے کو مختلف نظریات میں ڈھالتا چلا جا رہا ہے۔ مادیت نے انسان کو دیوتا پرستی سے چھڑا کر مادہ پرست بنا دیا اور اس کو انسانیت کی ترقی خیال کیا۔ ایک توہم سے نکالا اور دوسرے توہم میں مبتلا کر دیا۔ مادی مظاہر کے متعلق سائنس کے معلومات عملاً اکثر درست ہوتے ہیں، اگرچہ ان کے اندر بھی نظریات میں تبدیلی اور ترقی ہوتی رہتی ہے۔ مظاہر کی بعض توجیہات بعد میں ناقص اور ناکافی شمار ہوتی ہیں۔ لیکن حکمت بالغہ کے نقطہ نظر سے مادی سائنس کا بنیادی عقیدہ ہی غلط ہے، اس لیے وہ ماہیت انسان اور حقیقت کائنات تک نہیں پہنچ سکتی۔ علم ہیئت کی ترقی کوپرنیکس کے اس نظریے سے شروع ہوتی ہے کہ سورج زمین کے گرد نہیں گھومتا بلکہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے زمین کو کائنات میں کوئی مرکزی حیثیت حاصل نہیں۔ زمین لامتناہی کائنات میں ایک ذرہ ناچیز سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی۔ جن مذاہب نے اپنے آپ کو قدیم بطلیموسی زمین کی مرکزی حیثیت سے وابستہ کر رکھا تھا، ان کے عقائد کو اس جدید نظریے سے بہت دھکا لگا، اسی لیے دیر تک یہ مذاہب اس جدید

نظریے کو باطل قرار دیتے رہے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اگر زمین کی کوئی مرکزی حیثیت اور مخصوص اہمیت نہیں تو اس پر رہنے والے انسان کی کیا مخصوص حیثیت اور اہمیت ہو سکتی ہے۔ مذہب کا تمام ڈرامہ انسان اور زمین کی مخصوص حیثیت کے ساتھ وابستہ تھا۔ جب یہ امتیاز اجرام فلکیہ کی لا متناہی میں گم ہو گیا تو یہ نتیجہ نکالا گیا کہ انسان کے تمام مذہبی عقائد باطل ہو گئے ہیں۔ افلاک کی لامحدودیت اور حیرت کن عظمت نے انسان کو حقیر بنا دیا۔ حکما میں سے اس کا جواب جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ نے دیا اور بتایا کہ انسان کوتاہ بینی سے مادی عالم اور زمان و مکان کی لا محدودیت سے مغلوب ہو گیا ہے۔ اگر وہ عقل و ادراک کا صحیح جائزہ لے اور عالم و معلوم اور علم کی حقیقت دریافت کرے تو وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ زمان و مکان اور علت و معلول خود انسان کے زاویہ نظر اور آلات ادراک ہیں' خارج میں ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ ہستی فی نفسہ کچھ بھی ہو لیکن موجودات اور حوادث ہم کو جس طرح نظر آتے ہیں' وہ انسان کے اپنے نقطہ نظر کا نتیجہ ہیں۔ مرکز کائنات نہ زمین ہے' نہ سورج' نہ نظام شمسی' مرکز کائنات خود انسان ہے۔ اگر انسان مادی کائنات کا نتیجہ ہوتا تو یہ لامحدود کائنات سمٹ کر اس کے حیطہ ادراک میں کیسے آجاتی؟ اگر انسان اس مادی کل کا جزو ہوتا تو یہ کل از روئے علم اس جزو میں کیسے سما سکتا؟ مادی سائنس نے کہا کہ علت و معلول کے لزوم کی کڑیوں میں انسان کا اختیار کہیں نظر نہیں آتا' اس لیے اختیار کا وجود نہیں اور انسان نے یونہی دھوکے سے اپنے آپ کو صاحب اختیار سمجھ لیا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ نظریہ تعلیل اور علت و معلول کی کڑیاں کس نے بنائیں؟ یہ انسانی فطرت نے خود مظاہر فطرت کو سمجھنے اور ان سے کام لینے کے لیے وضع کی ہیں۔ جس نفس نے یہ زنجیریں بنائی ہیں' وہ خود پا بزنجیر نہیں۔

کانٹ سے صدیوں پیشتر عارف رومی مثنوی میں جا بجا اسی نظریے کو پیش کر چکا تھا کہ کائنات بامعنی ہے اور معنی کا مرکز قلب انسان ہے۔ قلب قالب کی پیداوار نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس قالب قلب کی پیداوار ہے' اور اشیا میں جو خواص محسوس ہوتے ہیں وہ فی نفسہ اشیا میں موجود نہیں ہوتے بلکہ ہمارے ادراک کی

اضافت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں:

قالب از ما ہست شد نے ما ازو　　باده از ما مست شد نے ما ازو

فرماتے ہیں کہ کائنات کے مقابلے میں انسان نے اپنے آپ کو ایسا حقیر سمجھ لیا ہے، جیسے سلیمان علیہ السلام کے مقابلے میں چیونٹی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان سلیمانؑ ہے اور کائنات اپنی مکانی لا محدودیت کے باوجود انسان کے مقابلے میں چیونٹی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اگر انسان کی عقل اور ادراک کا یہ انداز نہ ہوتا تو کائنات بھی جس طرح محسوس و موجود دکھائی دیتی ہے، اس انداز کی نہ ہوتی:

گرچہ ایں جملہ جہاں ملک وے است　　ملک در چشم دل او لاشے است

کائنات کی صورت اور خود ہماری صورت اس عقل کا مظہر ہے جو انسان کو ودیعت کی گئی ہے۔ عالم ظاہر ہے اور عقل پنہاں۔ یہ صورتیں عقل کے بحر بے پایاں کی موجیں ہیں یا کاسہ ہائے حباب کی طرح اس کے اوپر تیرتی پھرتی ہیں:

عقل پنہان است و ظاہر عالمے　　صورت ما موج یا از وے نمے

صورت ما اندریں بحر عذاب　　میدود چوں کاسہ ہا بر روئے آب

انسان حواس سے کائنات کا ادراک کرتا ہے، لیکن حواس بذات خود ذریعہ علم نہیں۔ اگر نور دل موجود نہ ہو تو نور چشم سے کچھ بھی دکھائی نہ دے:

نور نور چشم خود نور دل است　　نور چشم از نور دلہا حاصل است

باز نور نور دل نور خداست　　کو ز نور و عقل و حس پاک و جداست

لا تدرکہ الابصار و ھو یدرک الابصار

انسان کا جسم مادی اور مکانی ہے لیکن اس کا دل مادی اور مکانی نہیں:

حاشا للہ تو برونی زیں جہاں　　ہم بوقت زندگی ہم بعد ازاں

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست　　دل فراز عرش باشد نے بہ پست

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک　　نقش ہا بنی بروں از آب و خاک

روزن دل گر کشاد است و صفا　　می رسد بے واسطہ نور خدا

انوری نے ایک قصیدے میں شاعرانہ مبالغے سے اپنے ممدوح کے متعلق یہ مضمون پیدا کیا تھا کہ اگرچہ تو جہان کے اندر رہتا ہے لیکن تو جہان سے وسیع تر

ہے۔ اس کے ثبوت میں ایک بلیغ استدلال کیا ہے کہ معنی الفاظ کے اندر ہوتے ہیں لیکن الفاظ کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہوتے ہیں:

در جہانی و از جہاں بیشی ہمچو معنی کہ در بیاں باشد

عارف رومی اس مضمون کو کسی ایک خاص فرد کے لیے نہیں بلکہ حقیقت انسانی کے متعلق صحیح سمجھتا تھا:

بحر علمے در نمے پنہاں شدہ در دو گز تن عالمے پنہاں شدہ

ہم نے مولانا کے نظریہ ارتقا میں یہ بیان کیا ہے کہ مولانا عالمگیر ارتقا کے قائل ہیں اور موجودہ انسان کو وہ ارتقا ہی کا نتیجہ تصور کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ میرا ارتقا ایسی حالت سے شروع ہوا جو ذرات ہوا سے مشابہ تھی اور اس حالت میں ایک طویل عرصہ گزرا۔

صد ہزاراں سال بودم در مطار ہمچو ذرات ہوا بے اختیار

یہ جماد کی حالت تھی۔ اس کے بعد میں نباتی درجے میں پہنچا۔ جدوجہد میں میں آگے بڑھتا گیا' اور پیچھے کی منزلوں کی کیفیت بھولتا گیا۔ نباتی شعور کی کیفیت تو یاد نہیں رہی لیکن موسم بہار میں سبزہ و گل کی طرف جو میرا میلان ہوتا ہے' وہ اسی وجہ سے ہے کہ خود اپنی پہلی کیفیت کا ایک دھندلا سا احساس اور ایک مبہم سی یاد ہوتی ہے۔ اس ارتقا کا محرک عشق اور رجعت الی الاصل کا میلان ہے لیکن ترقی کا ہر قدم عقل و شعور کے ارتقا کا قدم ہے۔ میری موجودہ عقل میں حرص و ہوس کی آمیزش ہے۔ اس آلودگی سے چھٹکارا حاصل کرکے اوپر کی منازل میں ہزار ہا حیرت انگیز عقلوں کا انکشاف ہو گا:

آمدہ اول باقلیم جماد از جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں خاصہ در وقت بہار و ضیمراں
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست ہم ازیں عقلش تحول کردنی است

تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب   صد ہزاراں عقل بیند بو العجب

مولانا کو انسان کے اشرف المخلوقات ہونے میں کوئی شک نہیں، اگرچہ یہ شرف بعض انسانوں میں محض بالقوۃ پایا جاتا ہے اور بعض میں بالفعل۔ صلاحیت استعداد اور جوہر موجود ہے، اگرچہ اس کے اظہار میں عملاً لطافتوں کے ساتھ کئی قسم کی کثافتیں مل جاتی ہیں۔ عام انسانوں کی جو حالت ہے، اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہ یقین کرنا محال ہے کہ یہ اشرف المخلوقات ہے۔ اکثر حالتوں میں یہ ارذل المخلوقات معلوم ہوتا ہے، اور اس قعر مذلت میں گرتا ہے جس کے لیے قرآن کریم نے اسفل السافلین کے الفاظ استعمال کیے ہیں، اگرچہ صلاحیت اور امکانات کے لحاظ سے اس کی تقویم احسن ہے۔ انسانیت حیوانیت سے اوپر ترقی کا ایک اہم قدم ہے لیکن انسان گرتے ہوئے حیوان نہیں بلکہ حیوان سے اسفل ہو جاتا ہے کیونکہ حیوان کی زندگی تو اپنی جبلتوں کے لحاظ سے متوازن ہوتی ہے، اور حیوان اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ گرے ہوئے انسان کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ کیا یہی مسجود ملائک ہستی ہے۔ ایک شاعر حکیم نے تضحیک سے بیان کیا ہے کہ ابلیس کو صلب آدم میں ایسے ہی ذلیل انسانوں کی جھلک نظر آئی ہو گی کہ اس نے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا، زاں سبب ابلیس ملعوں سجدہ بر آدم نکرد۔ خود مولانا موجودہ انسانوں کی عام حالت سے بہت بیزار ہیں اور دیو جانس کلبی والے قصے کو ان اشعار میں دہراتے ہیں کہ دن کے وقت چراغ لیے انسانوں کی بھیڑ میں پھر رہا تھا کہ یہاں ظلمت ہی ظلمت ہے، اس اندھیرے میں ڈھونڈ رہا ہوں کہ کوئی انسان بھی کہیں ہے یا نہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر   کز دام و دو ملولم و انسانم آرزوست

از ہمرہان سست عناصر دلم گرفت   شیر خدا و رستم یزدانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما   گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

علامہ اقبالؒ بھی جو عارف رومی کی طرح عروج آدم کے قائل تھے حیرت سے پوچھتے ہیں:

یہی سلطاں ہے تیرے بحر و بر کا   کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا

نہ خود بیں، نے خدا بیں، نے جہاں بیں   یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا؟

حکیم نطشے بھی موجودہ انسان سے اس قدر بیزار ہے کہ انسان سے برتر ایک مخلوق کا تصور قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے جسے وہ سپرمین یا فوق الانسان کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ موجودہ نوع انسان کو اب منسوخ ہو جانا چاہیے تاکہ آگے کی طرف ارتقا کا ایک اور قدم اٹھ سکے۔ خالی فلسفی کے لیے یہ بتانا دشوار ہے کہ آگے کا قدم کس طرف اٹھے گا اور اس نئی نوع کا انداز حیات کیا ہو گا۔ اس سے اوپر کی زندگی عارفوں کا روحانی تجربہ ہے جسے وہ محسوسات اور معقولات کی زبان میں قابل بیان نہیں سمجھتے۔ مولانا لوگوں کو یقین دلانا چاہتے ہیں کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو آگے کی منزل میں قدم رکھ چکے ہیں۔ ان کے تجربے کو قابل وثوق سمجھ کر تم بھی جرات سے آگے قدم بڑھاؤ' عقل جزوی اور عقل حسی سے عقل کلی کی طرف ترقی کرو۔ اگرچہ یہ ترقی وجدان حیات اور عشق کی بدولت ہوگی لیکن ہوگی آگاہی کی ترقی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ تم دیکھتے ہو کہ ہستی میں مدارج موجود ہیں' اور ایک درجے سے دوسرے درجے میں ترقی ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے۔ ادنیٰ کی تنسیخ سے اعلیٰ کا ظہور ہوتا ہے۔ مٹی دانہ کاشتہ کی صحبت اور اس کے عشق سے اپنے آپ کو گلزار بنا لیتی ہے۔ اسی طرح نبات حیوانی جسم میں مبدل ہو جاتی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ یہ سلسلہ موجودہ انسانیت پر پہنچ کر ختم ہو جائے اور مزید ارتقا رک جائے۔ فنا و بقا کا قانون حقیقت میں ارتقا کا ازلی قانون ہے:

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی — آتشی یا خاک یا بادے بدی
گر بداں حالت ترا بودے بقا — کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا
از مبدل ہستی اول نماند — ہستی دیگر بجائے او نشاند
ہمچنیں تا صد ہزاراں ہست ہا — بعد یک دیگر دوم بہ ز ابتدا
ایں بقاہا از فناہا یافتی — از فنا پس رو چرا بر تافتی
صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود — تا کنوں ہر لحظہ از بدو وجود
تازہ می گیر و کہن را می سپار — کہ ہر امسالت فزونست از سہ پار

قرآن کریم نے کہا کہ انسان کی فضیلت اور خلافت الٰہیہ کے لیے اس کی صلاحیت علم کی بدولت ہے۔ مولانا بھی فرماتے ہیں کہ تمام ترقی علم و عقل اور

آگاہی کی ترقی ہے' اور آگاہی کے ساتھ جان میں اور قوت میں اضافہ ہوتا ہے:

غیر فہم و جاں کہ در گاؤ خر است — آدمی را عقل و جان دیگر است

اقتضائے جاں چو اے دل آگہی ست — ہر کہ آگہ تر بود جانش قوی ست

روح را تاثیر آگاہی بود — ہر کرا ایں بیش اللہی بود

حیاتیاتی نظریہ ارتقا جسے ڈارون نے پیش کیا' وہ مولانا کے نظریہ ارتقا کے مقابلے میں بہت خام اور پست معلوم ہوتا ہے۔ ڈارون کہتا ہے کہ زندگی محض نباتی یا حیوانی زندگی ہے اور اس میں تمام تنوع اور ترقی پیکار حیات اور بقائے اصلح کے راستے سے ہوئی ہے۔ زندگی اصل میں مادی ہے اور اس کا واحد مقصد مادی ماحول سے توافق پیدا کر کے اپنی بقا کا سامان مہیا کرنا ہے۔ زندگی کے جوہر میں کوئی اقدار نہیں' کوئی میلان عروج و کمال نہیں۔ اتفاقی طور پر بعض حیوانات کی ساخت میں کوئی انوکھی چیز پیدا ہو جاتی ہے جو زندگی کی کشمکش میں مفید ثابت ہونے کی وجہ سے باقی رہ جاتی ہے اور آئندہ نسلوں کو ورثے میں مل جاتی ہے۔ تمام تنظیم حیات اور تمام حسن و جمال انہی اتفاقی حوادث کا رہین منت ہے۔ اس کے مقابلے میں مولانا فرماتے ہیں کہ زندگی جس ہستی مطلق سے سرزد ہوئی ہے وہ مصدر اقدار اور جامع کمالات ہے'' اسی لیے وجود کی ہر شکل میں اس اصلیت کی طرف عود کرنے کا میلان ہے۔ کسی ایک حالت میں محض بقا مقصود نہیں زندگی سکون طلب نہیں بلکہ حرکت طلب ہے۔ اس کے اعمال محض میکانکی نہیں بلکہ مقصد کوش ہیں۔ کائنات کی جو علت اولیٰ ہے' وہی اس کی علت غائی بھی ہے' اسی لیے قرآن کریم نے اس کو ھو الاول بھی کہا ہے اور ھو الاخر بھی' تمام ارتقا خدا سے ہے اور خدا کی طرف ہے۔ خدا مصدر حیات بھی ہے اور اس کا نصب العین بھی۔ چونکہ کوئی ہستی ہستی مطلق نہیں بن سکتی' اس لیے ارتقا کا عمل بھی لامتناہی ہو گا۔ کوئی منزل ایسی نہ ہو گی جس کو آخری منزل کہہ سکیں۔ آخری منزل کبریا ہے جس کی طرف مسلسل بڑھتے رہنا ہی زندگی کا میلان اور اس کا مقصود ہے۔

مغربی حکما میں سے فرانس کے یہودی فلسفی برگساں نے ڈارون کی تردید کی اور تخلیقی ارتقا کا نظریہ پیش کیا اور بتایا کہ زندگی کا جوہر میلان خلاقی ہے۔ زندگی

آگے بڑھتے ہوئے نئے اندازوں کی تکوین کرتی رہتی ہے لیکن اس کا کوئی معین نصب العین نہیں، کوئی ایسا ازلی و ابدی نقشہ نہیں، جو الان کما کان موجود ہو اور زندگی اپنے آپ کو اس کے مطابق ڈھالنے میں مسلسل کوشاں ہو۔ برگساں نے اپنے نظریہ وجود اور نظریہ ارتقا میں کہیں خدا کا ذکر نہیں کیا۔ اس پر کل یوم ھو فی شان کا انکشاف ہوا لیکن یہ انکشاف مزید معرفت کی طرف نہ بڑھ سکا، اگرچہ آخر میں اس نے مذہب و اخلاق پر جو کتاب لکھی، اس میں اس اذعان کو پیش کیا کہ میں زندگی کے جس وجدان کو عرفان حقیقت کہتا چلا آیا ہوں وہ وجدان انبیا اور اولیا میں پایا جاتا ہے اور یہ وجدان وہی ہے جسے عشق سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہاں پر وہ جلال الدین رومیؒ کے بہت قریب پہنچ گیا ہے۔ عارف رومی اور حکیم مغرب برگساں کے نظریات میں جو مشترک عناصر ہیں، ان سے علامہ اقبالؒ بھی بہت متاثر تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبالؒ بہت حد تک ان دونوں کے ہمنوا ہیں اور ان دونوں سے فیض یاب ہیں۔ نظریہ زمان و مکان میں وہ ان دونوں سے متفق تھے کہ زمان و مکان کا عام تصور مادی ہے، حقیقی زمان وہ نہیں ہے جسے پیمانہ امروز و فردا سے ناپ سکیں۔ یہ زمان و مکان جس میں مادی اور حیوانی زندگی بسر ہوتی ہے، ایک پست درجے میں زندگی کے زوایائے نگاہ ہیں:

جہان ما کہ پایانے نہ دارد چو ماہی در یم ایام غرق است

لیکن یہ یم ایام تمام کا تمام اس جام میں غرق ہے جسے انائے انسانی کہتے ہیں:

یم ایام در یک جام غرق است

طبیعی سائنس نے، مادیت کے تمام فلسفوں نے اور مذاہب کے اندر بعض متکلمین کے علم الکلام نے تقدیر کا ایک ایسا مفہوم پیش کیا کہ تمام زندگی جبر کی زنجیروں میں جکڑی گئی۔ مادیت نے کہا کہ زندگی کے تمام مظاہر مادہ و حرکت کے اصل قوانین کے جبر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر کوئی عالم کل ماہر ریاضیات کائنات کے موجودہ مظاہر کا احاطہ کر سکے تو محض مادی اور ریاضیاتی قوانین کے اطلاق سے وہ بتا سکے گا کہ آئندہ حیات و کائنات میں کیا کیا حوادث و مظاہر پیدا ہوں گے۔ کوئی واقعہ اس لزوم کی عالمگیر گرفت سے خارج نہیں ہو سکتا۔ جبری متکلمین نے کہا کہ ازل

سے ابد تک جو کچھ ہونے والا ہے' وہ خدا کے ہاں لوح محفوظ میں درج ہے۔ ہر بات نوشتہ تقدیر کے مطابق ظہور میں آتی ہے۔ تمام کائنات کی طرح انسان بھی مجبور ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو انسان کی ہستی بھی شمس و قمر اور شجر و حجر کی سی رہ جاتی ہے۔ اختیار کے فقدان سے ذمہ داری بھی غائب ہو جاتی ہے اور تمام اخلاقی تعلیم بھی بے کار ہو جاتی ہے۔ جس طرح مادیت نے انسان کو بے حیثیت اور بے بس بنا دیا تھا' اسی طرح اس متکلمانہ فلسفے نے بھی اس کے وقار کو ختم کر دیا۔ عارف رومی اس جبری نظریے کے شدید مخالف ہیں۔ اگر خدا کا جوہر خلاقی ہے تو لازم ہے کہ خلیفتہ اللہ بھی اس سے بہرہ اندوز ہوا ہو۔ انسان کو اختیار اس لیے عطا ہوا کہ وہ آزادی سے خدا کی طرف بڑھے۔ اگر پیدائش سے پہلے ہی جرم و عصیان اس کی تقدیر میں معین ہو چکا ہو تو پھر وعظ و نصیحت' وعدہ و وعید' عذاب و ثواب سب بے معنی ہو جاتے ہیں۔ زندگی کا کوئی نظریہ حیات بخش نہیں ہو سکتا' جو انسان کو مجبور محض قرار دے۔ اگر آدم مجبور محض ہوتا تو اس کی لغزش پر اس سے جواب طلب کرنا ایک غیر عادلانہ حرکت ہوتی جس کو خدا کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ عارف رومی نے انسان کو مادی جبریت اور متکلمانہ جبریت دونوں سے نجات دلانے کی بلیغ کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جبری اس حدیث کو پیش کرتے ہیں کہ قد جف القلم ما ھو کائن' جو کچھ ہونے والا ہے وہ قلم تقدیر نے ازل میں لکھ دیا' اس کے بعد وہ مٹ نہیں سکتا۔ اس لحاظ سے چور اگر چوری کرتا ہے تو وہ مجبور ہے کیونکہ تقدیر میں یہ درج تھا کہ فلاں شخص فلاں وقت لازماً" چوری کرے گا مولانا فرماتے ہیں کہ یہ لوگ تقدیر کا مفہوم غلط سمجھے ہیں۔ تقدیر دراصل قوانین فطرت اور نوامیس الہیہ کا نام ہے' لا تبدیل لخلق اللہ انسانوں کے اختیاری اور جزئی اعمال کے متعلق نہیں بلکہ فطرت اور سنت الہیہ کے متعلق ہے۔ تقدیر کے اٹل ہونے کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ فلاں قسم کی علتوں سے فلاں قسم کے معلولات پیدا ہوں گے' اعمال حسنہ کا نتیجہ خیر ہو گا اور اعمال سیئہ کا نتیجہ شر۔ ہر قسم کی کوشش لازماً" اپنا نتیجہ حسب قوانین فطرت پیدا کرے گی۔ فرماتے ہیں کہ تقدیر کا غلط مفہوم سمجھنے والے خدا کو ظالم بناتے ہیں:

پس قلم بنوشت کہ ہر کار را لائق آں ہست تاثیر و جزا
بلکہ آں معنی بود جف القلم نیست یکساں نزد او عدل و ستم
ذرہ گر جہد تو افزوں شود در ترازوئے خدا موزوں شود

بادشاہے کہ بہ پیش تخت او فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد برش شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش

یہ صحیح ہے کہ حیات و کائنات میں جبر بھی کار فرما ہے اور اختیار بھی لیکن ارتقا جبر سے اختیار کی طرف ہوتا ہے۔ مولانا نے مثنوی میں جابجا تقلید اور تحقیق کا فرق بتایا ہے۔ جس شخص کا فکر و عمل محض تقلیدی ہے' اس کا درجہ حیات ابھی پست ہے۔ عقل اخلاق اور روحانیت کا تقاضا یہ ہے کہ انسان جو کچھ کرے اس کو بربنائے تحقیق و تجربہ درست سمجھ کر کرے۔ خدا مقلدوں کو بھی اپنی طرف کھینچ رہا ہے لیکن وہ خوف و ابتلا کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے منزل مقصود کی طرف گھسیٹے جا رہے ہیں۔ اگر ان پر اقدار حیات کا حسن اور خوبی واضح ہو جائے تو وہ اپنی خوشی اور اختیار سے اعمال صالحہ کو پسند کریں۔ حق کو حق جان کر بہر حق اس پر عمل کرنا زندگی کا نصب العین ہے۔ یہ بات انبیا و اولیا ہی کو نصیب ہوتی ہے کہ وہ کسی خارجی اغراض و علل کی وجہ سے حیات طیبہ اختیار نہیں کرتے۔ علم بڑی بیش قیمت نعمت ہے لیکن بچوں کو جب پڑھانا شروع کریں تو وہ اس سے گریز کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ بڑی مصیبت ہے' لیکن جب علم کی قدر و قیمت انسان پر واضح ہو جاتی ہے تو وہ اپنی مرضی سے اس کے حصول میں کوشاں ہو جاتا ہے' وہ پھر اس کا خیال نہیں کرتا کہ اس کا کوئی مادی اور خارجی معاوضہ ملے گا۔ طفل بہ مکتب نمی رود و لے برندش' نا آگہی کی منزل ہے:

ہر مقلد را دریں رہ نیک و بد ہمچناں بستہ بہ حضرت می کشد
جملہ در زنجیر بیم و ابتلا می روند ایں رہ بغیر اولیا
کودکاں را می بری مکتب بزور زانکہ بستند از فوائد چشم کور
چوں شود واقف بہ مکتب می رود جانش از رفتن شگفتہ می شود

پس محب حق بہ تقلید و بہ ترس   دفتر تقلید می خواند بہ درس
واں محب حق زبہر حق کجاست   کہ ز اغراض و زعلت ہا جداست

سائنس نے انسان کو خارجی فطرت کی تسخیر کے ذریعے سے قوی و ذی وقار بنانا چاہا۔ خارجی فطرت کی بہت کچھ تسخیر تو ہو گئی لیکن انسان اپنی حقیقت سے آشنا نہ ہوا۔ اقدار حیات اور مقصود حیات کے متعلق طبیعی علوم کوئی ایجابی بات نہ کہہ سکے۔ اپنی ذات اور نفس کی حقیقت کے متعلق طبیعی نے یا تو غلط نظریات قائم کر لیے یا اس پر تشکیک اور لاادریت طاری ہو گئی۔ جھوٹے معبودوں سے تو نجات ہو گئی، اور نفی باطل سے کچھ نہ کچھ مادی فوائد حاصل ہوئے، لیکن نفی باطل سے گزر کر اثبات حق کی طرف قدم نہ اٹھ سکے۔ غلط نگاہی سے ادیان نے بھی غلط عقائد کی تلقین شروع کر دی اور انسانوں کو توہمات اور کورانہ تقلید کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ اس طرح سے مسخ شدہ دین اور لادینی دونوں نے انسان کی خود شناسی اور خدا شناسی میں کوئی معاونت نہ کی۔ عارف رومی نے آدمؑ کے متعلق قرآن کی اصلی تعلیم کو واضح کیا اور تکریم آدمؑ کو بحال کرنے کی کوشش کی۔ اس نے بتایا کہ انسان کی ترقی کا راستہ کیا ہے اور یہ بھی سمجھایا کہ ترقی کی راہیں مسدود نہیں۔ انسان نے جمادات و نباتات و حیوانات سے ترقی کرتے ہوئے محسوسات سے معقولات کی طرف قدم بڑھایا، لیکن معقولات میں اکثر انسان زیادہ تر حیوانی اور مادی عقل کی جزئیات میں الجھ کر رہ گئے۔ عقل طبیعی سے آگے بھی عقل کل تک آگاہی کے بے شمار مدارج ہیں۔ انسان کو آگے عقل نبوی کی طرف بڑھنا ہے جو عام عقول سے اتنی بلند تر ہے کہ تجربے کے بغیر اس کی حقیقت منکشف نہیں ہو سکتی۔ آگے جو ترقی ہے وہ عقل استدلالی کی ترقی نہیں:

فہم و خاطر تیز کردن نیست رہ   جز شکستہ می نیابد فضل شہ

انسان کو اب اس منزل کی طرف قدم بڑھانا ہے جہاں

پس محل وحی گردد گوش جاں   وحی چہ بود گفتن از حسن نہاں

اس مزید ترقی کے لیے عشق حقیقی میں اضافہ کرنے اور نفس کو تزکیہ سے صیقل کرنے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں۔ انسان کو مایوس نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس

کے جوہر میں یہ بات ودیعت کی گئی ہے کہ وہ صیقل سے حقائق کا آئینہ اور اسرار حیات کا گنجینہ بن سکتا ہے:

آہن ارچہ تیرہ و بے نور بود ۔۔۔ صیقلی آں تیرگی از وے ربود
گر تن خاکی غلیظ و تیرہ است ۔۔۔ صیقلی کن زانکہ صیقل گیرہ است
تا درو اشکال غیبی رو دہد ۔۔۔ عکس حوری و ملک در وے جھد
صیقل عقلت بداں داد است حق ۔۔۔ کہ بداں روشن شود دل را ورق

لیکن یہ ترقی محض طبیعی معلومات کے اضافے سے نہیں ہو سکتی۔ ترقی کا آگے کا راستہ خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے۔ جس قدر انسان اپنے باطن کو صاف کرتا جائے گا اسی قدر اس کی آگاہی اور قوتوں میں اضافہ ہو گا' یہاں تک کہ وہ خلافت الہیہ کی مسند پر متمکن ہو جائے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔ عالم محسوسات سے بالاتر عالم موجود ہیں اور ان کی طرف عروج کا راستہ بھی موجود ہے۔ جس طرح ایک حسی آنکھ کے پیدا ہونے سے نور و رنگ کا ایک وسیع و جمیل عالم منکشف ہو جاتا ہے اسی طرح چشم باطن کے وا ہونے سے اور عالم جلوہ پیرا ہوتے ہیں۔ مولانا کی تلقین یہ ہے کہ خدائے حی و قیوم کی لا محدود حیات آفرینی اور خلاقی پر یقین کیا جائے اور اس یقین میں انسان کا محسوسات و معقولات کا محدود تجربہ بھی رہنمائی کر سکتا ہے کہ ارتقا کی رفتار کس طرف ہے۔ اگر جمادات سے انسان تک ارتقا کی سمت معلوم ہو جائے تو بقول غالب ذرے بھی رہبری کر سکتے ہیں:

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز برہ تو روئے نیست
در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

فقط عالم مادی کے ساتھ وابستگی سے جان بھی اسی سے مطابقت پیدا کرنے میں لگی رہتی ہے' اور خود عقل بھی مادی سانچوں میں ڈھلتی رہتی ہے۔ اس گہرے حکیمانہ مضمون کو مولانا نے ان اشعار میں ادا کیا ہے:

با چنیں قادر خدائے کز عدم ۔۔۔ صد چو عالم ہست گرداند بدم
صد چوں عالم در نظر پیدا کند ۔۔۔ چونکہ چشمت را بخود بینا کند

این جہاں خود جنس جاں ہائے شماست ہیں دوید آنسو کہ صحرائے شماست
این جہاں محدود و آں خود بے حد است نقش و صورت پیش آں معنی سد است

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پا پایا
(غالب)

جب یہ مٹی کا عالم جو ایک ادنیٰ درجہ وجود رکھتا ہے، عجیب و غریب مظاہر جمال پیدا کر سکتا ہے تو اسی سے قیاس کر لو کہ اس سے بالا تر درجہ حیات میں کیا کچھ نہیں ہو سکتا:

ہزار مرغ عجیب از گل تو بر بازند چو ز آب و گل گزری تا دگر چہات کنند

انسان اپنی موجودہ صورت، موجودہ احساس اور موجودہ عقل پر قانع ہو گیا ہے اور سمجھتا ہے کہ خدا کو مجھے جو کچھ بنانا تھا وہ بنا چکا، اب فقط اعمال صالحہ سے اپنی موجودہ حیثیت کو سنوارنا ہے۔ اگر وہ جنت یا آخرت کا تصور بھی کرتا ہے تو اس کا تصور مادی اور جسمانی ہوتا ہے۔ گویا وہ انہی لذات کی تکمیل چاہتا ہے جن سے وہ جسمانیت میں آشنا ہو چکا ہے۔ اس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اصل کام اپنی ہیئت کا بدلنا ہے۔ تبدیلی ہیئت سے قطرہ گوہر اور خون نافہ بن جاتا ہے۔ پھر ان دو حیثیتوں کے خواص و صفات میں کوئی مناسبت نہیں رہتی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ارتقا کا ہر قدم نئی آفرینش کا قدم ہوتا ہے۔ یہی تعلیم ہے جس کو حضرت مسیح علیہ السلام نے ان مختصر الفاظ میں بیان کیا کہ جب تک تمہاری دوبارہ پیدائش نہ ہو تم خدا کی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ موتوا قبل ان تموتوا سے بھی یہی مراد ہے کہ جب تک پہلی حیثیت فنا نہ ہو، دوسری حیثیت اس کی جگہ نہیں لے سکتی۔ نفع بخش موت و حیات کا سلسلہ یہی ہے کہ پہلی نفسی کیفیت کی تنسیخ سے اعلیٰ تر نفسی کیفیت ظہور میں آئے۔ فرماتے ہیں کہ اعلیٰ ادنیٰ پر اثر کرتا ہے تو ایک نئی قسم کا جنین پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس نئے جنین کی ترقی اس میں ہے کہ وہ اپنے پہلے محل کو چھوڑ دے۔ محشر اس مسلسل ارتقا کا نام ہے۔ جب جان کل نے جان جزوی پر اثر کیا تو

اس سے عقل کا گوہر پیدا ہوا۔ اسی طرح حیات دیگر اور جہان دیگر منکشف ہوتے رہتے ہیں:

عقل ازو درے ستد در جیب کرد جان کل با جان جزو آسیب کرد
از چنیں جانے شود حامل جہاں پس زجان جاں چو حامل گشت جاں
ایں حشر او را نماید محشرے پس جہاں زاید جہان دیگرے
من زشرح ایں قیامت قاصرم تا قیامت گر بگویم بشمرم

انسان جب روٹی کھاتا ہے تو روٹی جو محض جماد و نبات تھی، حیات و شعور میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ موم یا ایندھن کو آگ میں ڈالو تو ان کی تاریکی روشنی میں بدل جاتی ہے۔ فطرت کا تمام قانون ارتقا و انقلاب انسان کے سامنے باہر بھی اور اس کے اندر بھی عمل کر رہا ہے۔ اس پر بھی اس کو یقین نہیں آتا کہ مزید انقلاب اور ترقی کا راستہ کھلا ہوا ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ ادنیٰ زندگی اعلیٰ زندگی میں جذب ہونے کی کوشش کرتی رہے۔ عشق اسی کا نام ہے:

نان مردہ زندہ گشت و باخبر چوں تعلق یافت ناں با بوالبشر
ذات ظلمانی او انوار شد موم و ہیزم چوں فدائے نار شد
در وجود زندہ پیوستہ شد اے خنک آں مرد کز خود رستہ شد

قرآن کریم کہتا ہے کہ اس ترقی کا منتہی رب ہے: والی ربک المنتھی۔ اسی عقیدے کو بار بار مولانا بھی دہراتے ہیں کہ منزل ماکبریاست۔ تمام صوفیہ انا للہ وانا الیہ راجعون کے یہی معنی سمجھتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا منزل پر پہنچ کر ارتقا ختم ہو جاتا ہے؟ مولانا کا عقیدہ ہے کہ منزل اور منتہی تو بے شک خدا ہی ہے لیکن ارتقا لامتناہی ہے۔ یہ ارتقا دنیا میں بھی جاری ہے اور آخرت میں بھی جاری رہے گا۔ حصول جنت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انسان کو جہاں پہنچنا تھا وہ پہنچ چکا اور جو کچھ اسے حاصل کرنا تھا وہ اسے حاصل ہو چکا۔ خود جنت میں بھی جس کی وسعت ازروئے قرآن تمام ارض و سما یعنی تمام ہستی کے برابر ہے 'طبقات ہیں۔ اور اگر جنت کی زندگی کے یہ معنی ہیں کہ انسان جو کچھ چاہے گا' اس کو حاصل ہوتا رہے گا تو لازم ہے کہ ادنیٰ طبقے والا جنتی اعلیٰ طبقے کی طرف عروج کا متمنی ہو گا۔ کوئی

وجہ نہیں کہ اس کی یہ تمنا پوری نہ ہوتی رہے۔ رجعت الی اللہ ایک لامتناہی عمل ہے۔ شیخ اکبر بھی فرماتے ہیں کہ منتہی کے معنی خدا کی جامعیت سے اقرب ہونا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ

من غلام آں کہ او در ہر رباط — خویش را واصل نہ داند بر سماط
بس رباطے کہ بباید ترک کرد — تا بمسکن در رود یک روز مرد

مولانا کے اشعار میں بعض جگہ یہ احتمال پیدا ہوتا ہے کہ انسان آخر میں "کلیتا" واصل باللہ ہو جائے گا لیکن ان کی دیگر تشریحات سے وہی نتیجہ حاصل ہوتا ہے جسے شیخ اکبر نے اس فقرے میں ادا کیا ہے کہ الرب رب وان تنزل۔ والعبد عبد وان ترقی' خدا اپنی قدرت اور تجلی سے اگر طبقات حیات میں نزول بھی کرے تب بھی وہ رب لایزال ہی رہتا ہے اور عبد خواہ کس قدر ترقی کرتا جائے وہ عبد ہی رہتا ہے۔ جب انسان تخلقوا باخلاق اللہ کے راستے پر چلتا ہوا اس مقام پر بھی پہنچ جائے جس کے ناقابل بیان ہونے کی وجہ سے کبھی فنا اور کبھی عدم کی اصطلاح اس کے لیے استعمال کی جاتی ہے 'اور اس کیفیت میں انسان انا الحق پکار اٹھتا ہے' اس کیفیت کے متعلق بھی مولانا نے جو تمثیل پیش کی ہے' اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اس ہمرنگی اور ہم صفتی کے باوجود بھی عبد اور معبود' عاشق اور معشوق کا امتیاز موجود ہوتا ہے۔ لوہا آگ میں آگ کا ہمرنگ اور ہم صفت ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی آگ آگ ہی ہے اور لوہا لوہا۔ اگر اس حالت میں لوہا پکارنے لگے کہ میں مطلقاً آگ ہو گیا ہوں تو یہ ایک قسم کی لاف زنی ہے' اگرچہ کہنے والا حقیقت میں یونہی محسوس کرتا ہے:

رنگ آہن محو رنگ آتش است — ز آتشے می لافد و آہن وش است
چوں بہ سرخی گشت ہمچو زر کاں — پس انا النار است لافش بے گماں
شد زرنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر تراشک است وظن — آزموں کن دست را بر من بزن

تمام مخلوقات پر انسان کی افضلیت اور شرف خلافت زیادہ تر بالقوۃ ہے اور کمتر بالفعل۔ اپنی فعلیت میں تو وہ بعض اوقات جانوروں سے بھی اسفل اور اضل

ہو جاتا ہے' اور اس پر اس قدر بے بسی طاری ہوتی ہے کہ کونین میں نہ سما سکنے والے آدم کی قوت ایک کانٹا چبھنے میں غائب ہو جاتی ہے' آدمی کو می نگنجد در جہاں۔ در سر خارے ہمی گردو نہاں۔ لیکن اس کی ترقی کے امکانات اور اس کے اندر مضمر صلاحیتوں کا یہ حال ہے کہ افلاک کی مکانی وسعتیں اس کے ایک گوشہ ادراک میں سما جاتی ہیں۔ ادنیٰ منزل میں رہتے ہوئے فلک بھی اس سے افضل ہے اور ملک بھی' لیکن ترقی کرتے ہوئے وہ ان کو پیچھے چھوڑ دیتا ہے:

ہر نفس آواز عشق می رسد از چپ و راست
ما بہ فلک می رویم عزم تماشا کراست
ما بہ فلک بودہ ایم' یار ملک بودہ ایم
باز ہماں جا رویم باز کہ آں شہر ماست
ما ز فلک برتریم و زملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگذریم' منزل ما کبریاست

اس وقت ملائکہ کا مقام انسان سے اوپر معلوم ہوتا ہے لیکن انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اس مقام سے آگے گزر جائے۔ جس کی فطرت اپنے کمال میں مسجود ملائک ہو وہ فرشتوں سے پیچھے کیسے رہ سکتا ہے اور افلاک جس کے اندر سما سکیں وہ افلاک میں محصور کیسے ہو سکتا ہے؟ اس مضمون کے متعلق سرمد کی رباعی لاجواب ہے جسے میں نے اس کتاب میں ایک دوسرے ضمن میں بھی درج کیا ہے:

آں را کہ سر حقیقتش باور شد خود پہن تر از سپہر پہناور شد
ملا گوید کہ بر شد احمد بہ فلک سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

مولانا نے اپنی ترقی کے متعلق لکھا ہے:

حملہ دیگر بہ میرم از بشر پس برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پراں شوم آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنوں گویدم کانا الیہ راجعون

ان اشعار سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملکیت انسانیت سے کوئی اوپر کا درجہ ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ملکیت انسان کی موجودہ بہیمی حالت سے برتر ضرور

ہے کیونکہ ملکیت کے اندر اطاعت مشیت ایزدی عصیان کے شائبہ سے منزہ ہے لیکن انسان کو فرشتگی سے بھی گزر کر اور اوپر کے درجات میں جانا ہے۔ اسی لیے فرماتے ہیں کہ بار دیگر از ملک پراں شوم' یہاں تک کی منزلیں تو کچھ وہم و گمان میں آتی ہیں لیکن اس سے اوپر کی منزلیں قیاس و گمان سے برتر ہیں۔ آگے کی منزلوں میں' وجود کے موجودہ اندازوں میں سے کچھ نہیں' نہ اجسام ہیں اور نہ زمان و مکان' اسی لیے ان کے لیے عدم کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے لیکن یہ عدم عدم مطلق نہیں بلکہ ہستی کا ایک ناقابل بیان سرچشمہ ہے۔ محسوسات اور معقولات کی منزل میں ادراک زمانی اور مکانی سانچوں میں ڈھلتا رہتا ہے۔ مکان ابعاد ثلاثہ میں اور زمان ماضی' حال اور مستقبل میں تقسیم پذیر ہوتا ہے۔ ادنیٰ درجے میں کثرت ظاہر اور وحدت پنہاں رہتی ہے لیکن روحانی ترقی میں چار سے تین اور تین سے دو اور دو سے آخر میں ایک رہ جاتا ہے۔ اس سرمدی کیفیت میں دوش و فردا امروز بن جاتے ہیں۔ مولانا نے جو اپنی ابتدا چار کے عدد سے کی ہے وہ غالباً" عناصر اربعہ ہیں جن پر انسان کی ابتدائی جسمانی زندگی مشتمل ہوتی ہے اور تین سے شاید مادہ' روح اور خدا مراد ہیں' اور دو کے عدد میں عالم و معلوم یا عاشق و معشوق کی دوئی ہے جو درجہ کمال میں ایک وحدت بن جاتی ہے' واللہ اعلم بالصواب۔

باز از پستی سوئے بالا شدم طالب آں دلبر زیبا شدم
آشنائی داشتم زاں سوئے جاں باز آنجا کآمدم آنجا شدم
چار بودم سہ شدم اکنوں دوم از دوئی بگذشتم و یکتا شدم
جاہلاں امروز را فردا کنند من بہ نقد امروز را فردا شدم

شدم' کی ردیف میں مولانا کی ایک غزل بھی ہے جس کے ایک شعر میں جوش عرفان میں کچھ تعلّی معلوم ہوتی ہے کہ عیسیٰؑ اور مریمؑ پر جو کچھ منکشف نہ ہوا وہ مجھ پر منکشف ہوا۔ لیکن مولانا کے ملفوظات فیہ مافیہ میں انھوں نے ایک بات کہی ہے جس سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اولیا پر ایسی کیفیت طاری ہوتی ہے کہ ان کو خیال ہوتا ہے کہ جو حقیقت مجھ پر منکشف ہوئی ہے' وہ اور کسی پر منکشف نہیں ہوئی:

سالکان زاہ را محرم شدم ساکنان قدس را ہمدم شدم
گر چو عیسیٰؑ جملگی گشتم زباں گہ لب خاموش چوں مریمؑ شدم
آنچہ از عیسیٰؑ و مریمؑ یاوہ شد گر مرا باور کنی آں ہم شدم
پیش نشتر ہائے عشق لم یزل زخم گشتم صد رہ و مرہم شدم
رو نمود اللہ اعلم مر مرا کشتۂ اللہ و پس اعلم شدم

مولانا کے اس قسم کے اشعار سے یہ یقین دل میں اتر جاتا ہے کہ وہ محض ایک نظریہ حیات بیان نہیں کر رہے اور ان کی یہ کیفیت عرفان کوئی نفس کا دھوکا نہیں۔ مولانا جیسا معقولات و نفسیات کا عالم اور ماہر کوئی ایسا دھوکا نہیں کھا سکتا کہ محض ایک سیمیائی کیفیت کو محسوسات سے افضل حقیقت سمجھنے لگے۔ انبیا و اولیا کا شعور انسان کی منزل ارتقا کی نشاندہی کرتا ہے جس کی طرف انسان کو قدم اٹھانا اور ایک نئے عالم اور نئے علم سے فیض یاب ہونا ہے۔ اگر ان تجربات کی صحت کو تسلیم کیا جائے تو تکریم انسان اور خلافت آدمؑ کے معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ مادی اور حسی سائنس اور ڈارون یا برگساں کے انداز کا نظریہ ارتقا یا نطشے کا فوق الانسان سب اندھیرے میں ٹاک ٹوئیے مارنے کے مترادف ہے۔ ان سب کو احساس ہوا کہ انسان ارتقا سے یہاں تک پہنچا ہے اور اسے اور آگے بڑھنا چاہیے لیکن وہ حقیقت میں کدھر سے آ رہا اور کدھر کو جا رہا ہے اور آگے کی منزل کی کیا کیفیت ہے؟ وہ اسی تشریح اور تجربہ حیات سے معلوم ہو سکتی ہے جو عارف رومی کے ہاں ملتا ہے اور جسے آدمؑ کے متعلق قرآن کریم کی تعلیم سے اخذ کر سکتے ہیں۔

صورت و معنی

مثنوی کا ایک خاص مضمون جو حقیقت میں مثنوی کے جواہر الحکم میں سے سب سے زیادہ قیمتی جوہر ہے' صورت اور معنی کا باہمی رابطہ ہے۔ مولانا کی مثنوی' مثنوی معنوی کہلاتی ہے' اسی سے اس کے خاص موضوع کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثنوی میں مجادلہ اور مناظرہ بھی ہے اور موعظت بھی' اسی لیے اس کے اشعار سے اہل مناظرہ بھی استناد کرتے ہیں اور واعظ بھی منبر آرائی کرتا ہے۔ لیکن مولانا کے طرز مناظرہ میں بھی ندرت اور جدت ہے اور موعظت میں بھی دل نشینی اور دلکشی ہے مگر حکمت پسند لوگوں کے لیے اس میں حکمت کے بیش بہا جواہر ریزے بکھرے پڑے ہیں۔ مولانا صحیح طور پر وارث نبوت ہیں۔ نبی کریمؐ کو خدا نے حکم دیا کہ دیکھو تمہیں تین قسم کے لوگوں سے واسطہ پڑے گا۔ ایک وہ طبقہ ہے کہ جن کی ذہنی سطح ایسی ہے کہ اس کے لیے موعظت ہی کام آ سکتی ہے۔ ایسوں کو تم موعظت سے خدا کی طرف بلاؤ۔ ایک دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو بحث اور مناظرہ اور مجادلہ چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو بھی تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جاؤ میں بحث نہیں کرتا۔ ان سے ضرور بحث کرو لیکن جھگڑالو انداز سے نہیں جو عام مناظروں کا رویہ ہوتا ہے۔ تم ایسے لوگوں کے ساتھ خوبصورتی سے اور حق طلبی کے انداز سے استدلال کرو۔ مگر کچھ لوگ' اگرچہ ان کی تعداد بہت تھوڑی ہو گی' بربنائے حکمت' دین کے اسرار سمجھنے چاہیں گے۔ ایسوں کو تعلیم دین اور احکام دین کی حکمت بتانی چاہیے۔ خدا خود حکیم ہے اور اس کی کتاب بھی قرآن حکیم ہے۔ عبادت اور

اطاعت اور ادائیگی فرائض سب موجب خیر ہیں لیکن حکمت خیر کثیر ہے۔ حکمت مظاہر و صور میں معنی کی تلاش ہے۔ حکمت حوادث سے ان کے قوانین اخذ کرتی ہے۔ حکمت طبیعی جس کو سائنس کہتے ہیں' اس کا یہی کام ہے کہ حوادث فطرت میں علت و معلول کا رشتہ معلوم کرے' تغیرات عالم کو قوانین کے رشتے میں منسلک کرے' علت سے معلول اور معلول سے علت کا پتہ چلائے۔ حوادث اور افعال کے متعلق کیا اور کیوں کا جواب دے۔ حکمت وہاں سے شروع ہوتی ہے' جہاں یہ احساس پیدا ہو جائے کہ اشیا و حوادث جیسے دکھائی دیتے ہیں' ویسے نہیں۔ محسوسات اور جزئی معلومات اور شخصی تعصّبات و جذبات انسان کو معقولات اور کلیات کی طرف بڑھنے سے روکتے ہیں۔ حکمت کا وظیفہ یہ ہے کہ ان موانع کو دور کر کے معلوم کرے کہ جو کچھ دکھائی دیتا ہے یا جو کچھ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ حوادث متغیر ہوتے ہیں اور ان کے قوانین جن کے مطابق وہ سرزد ہوتے ہیں' خود ان کی طرح حادث نہیں ہوتے۔ آئین ہی وہ چیز ہے جس کو تغیر کے اندر ثبات حاصل ہے' حکمت اعیان ثابتہ کی جستجو ہے' یہ اعیان ثابتہ صور تغیرپذیر کا نام نہیں بلکہ ان کا تعلق عالم معانی سے ہے۔ مولانا نے مثنوی میں اس عقیدے کو کئی جگہ دہرایا ہے کہ عالم میں ہر چیز کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ ارتقائے روحانی ظاہر سے باطن کی طرف آنے کا نام ہے۔ قرآن کریم کے متعلق مولانا کا راسخ عقیدہ ہے کہ اس کے ظاہر کے اندر کئی بواطن ہیں اور جو شخص ظاہر پر قناعت کر لیتا ہے' اس پر روحانی ترقی کا راستہ بند ہو جاتا ہے:

حرف قرآں را مداں کہ ظاہر است — زیر ظاہر باطنے ہم قاہر است
زیر آں باطن یکے بطن دگر — خیرہ گردد اندر و فکر و نظر
ہم چنیں تا ہفت بطن اے ذوالکرم — می شمر تو ایں حدیث معتصم

لیکن جس طرح ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہے اسی طرح ہر باطن کا ایک ظاہر بھی ہوتا ہے' اس لیے عالم خلق بیں صورت سے گریز نہیں۔ عبادت ایک معنوی چیز ہے لیکن ضروری ہے کہ افعال و اعمال ظاہری میں بھی اس کا اظہار ہو۔ کوئی برتن ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کی اندرونی سطح تو ہو لیکن اس کی بیرونی سطح نہ

ہو۔ مولانا نے اس کو کئی قسم کی مثالوں سے واضح کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ دیکھو کوئی ثمر بغیر پوست کے نہیں ہوتا۔ فطرت جہاں مغز پیدا کرتی ہے، وہاں اس کے اوپر چھلکے کا غلاف ضرور چڑھا دیتی ہے۔ اگرچہ غذائیت زیادہ تر مغز میں ہے لیکن چھلکے کے بغیر مغز کی حفاظت نہیں ہو سکتی۔ مغز سے لطف اٹھانے والا مغز کو نکال لیتا ہے اور چھلکا گاؤ و خر کے لیے پھینک دیتا ہے۔ حیوانی جسم میں ہڈیاں ہوتی ہیں اور ہڈیوں کے اندر مغز ہوتا ہے۔ گوشت کھانے والا اور مغز سے لطف اٹھانے والا مغز نکال کر کھا جاتا ہے اور ہڈیاں کتوں کے آگے پھینک دیتا ہے، جو ان ہڈیوں پر لڑنا شروع کرتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ دینی تعلیم کا بھی یہی حال ہے۔ یہ تعلیم الفاظ میں دی جاتی ہے، صحیفہ آسمانی بھی الفاظ ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ جدال پسند اہل ظاہر قرآن حکیم کے الفاظ پر سر پھٹول شروع کر دیتے ہیں۔ کوئی صرف و نحو کا جھگڑا نکالتا ہے، کوئی ترجمے اور تفسیر میں موشگافیاں کر کے مخالف آرا والے گروہ سے بر سر پیکار ہوتا ہے۔ اس قسم کے ظاہر پرست جھگڑالو سب چھلکے کھانے والے اور ہڈیوں پر لڑنے والے ہوتے ہیں۔ قرآن حکیم کا مغز بھی الفاظ کی ہڈیوں کے اندر ہی ہے۔ ایک برگزیدہ طبقہ مغز نکال کر اس کو غذائے روح بناتا ہے، دوسرا مخالفوں سے الفاظ کی ہڈیوں پر لڑنے لگتا ہے۔ یہ جبہ و دستار والے اہل ظاہر علما کہلانے کے شائق قیل و قال کو دین سمجھ لیتے ہیں، حالانکہ دین قال نہیں بلکہ حال کا نام ہے:

من ز قرآں برگزیدم مغز را — استخواں پیش سگاں انداختم
جبہ و دستار و علم و قیل و قال — جملہ در آب رواں انداختم

ادنیٰ ذہنیت کے لوگ آیات و روایات کے حافظ تو بن جاتے ہیں لیکن چونکہ قشر خور اور استخواں پسند ہیں اس لیے جسمانیات سے اوپر پرواز نہیں کر سکتے ایسے لوگوں کو محسوسات سے معقولات کی طرف بڑھنا بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ دین کے حقائق روحانی اور نفسی حقائق ہوتے ہیں، جن کے لیے مجبوراً جسمانی اور مادی تمثیلیں استعمال کرنی پڑتی ہیں۔ کم عقل شخص تمثیل کو تمثیل نہیں سمجھتا، بلکہ اس کو جوں کا توں جسمانی یا مادی حقیقت سمجھتا ہے۔ بعض حکمت کی کتابوں کلیلہ دمنہ انوار سہیلی اور ایسپ کے قصوں میں انسانی اخلاق اور میلانات کو جانوروں کے قصوں

کے طور پر بیان کیا گیا ہے' خود مثنوی میں بھی مولانا نے جبر و اختیار کے مسئلے کو شیر اور خرگوش کی بحث میں بڑی بلاغت سے بیان کیا ہے۔ بچے جب یہ حکایتیں پڑھتے ہیں تو اس یقین کے ساتھ پڑھتے ہیں کہ واقعی شیر نے آدمی کی طرح بات کی اور خرگوش یا لومڑی نے آدمی کی طرح جواب دیا۔ اکثر اہل ظاہر علما اس طفولیت کی سطح سے عمر بھر اوپر نہیں اٹھ سکتے:

چہل سال عمر عزیزت گذشت　　　مزاج تو از حال طفلی نہ گشت

انبیا کی تعلیم اور صحائف آسمانی کی تمثیلوں کو لفظاً" اور جسماً" حقیقی سمجھتے ہیں۔ جب خدا کہتا ہے کہ خدا کے ہاں ایک میزان ہے جس پر اعمال تولے جائیں گے تو بڑے بڑے متکلمین بڑی سنجیدگی سے یہ بحث کرنے لگتے ہیں کہ ترازو ایک مادی قسم کی چیز ہے' اس کے پلڑے ہیں خدا اعمال میں وزن پیدا کر دے گا تو ہر مثقال اور ذرہ اس میں اسی طرح تل جائے گا' جس طرح مادی اشیاء تلتی ہیں۔ کہتے ہیں کہ خدائے قادر اعمال' میں جو اعراض ہیں' مادی وزن پیدا کر سکتا ہے۔ بعض متکلمین نے کہا کہ نہیں' اعراض میں وزن پیدا ہونا تو محال ہے لیکن نامہ اعمال کے کاغذ پلڑوں میں تل سکتے ہیں۔ چنانچہ حشر میں ایسا ہی ہو گا۔ عرش' کرسی' میزان' صراط' جنت کا انعام اور دوزخ کا عذاب ان سب کی اہل ظاہر نے جسمانی تاویل ہی کی ہے' اور ایسی تاویل کو وہ دین راسخ سمجھتے ہیں۔ اور جو شخص ان چیزوں کی معنوی اور روحانی تاویل کرے' اس کو وہ ایمان سے خارج اور کفر میں داخل سمجھتے ہیں' جس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اگر دین کے حقائق کی جسمانی تاویل سے ہٹ کر روحانی اور معنوی تاویل کرنا کفر ہے تو اس کفر میں اکثر صوفیہ کرام اور حکمت پسند اہل دین کا ایک کثیر گروہ داخل ہے۔ بو علی سینا اور فارابی کو تو چھوڑیئے' جن کے متعلق بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حکمت یونانی کے گرویدہ' ارسطو اور افلاطون کی گاڑیوں کے گھوڑے ہیں لیکن حکمت ایمانی والے گروہ کو کیا کہئے گا جو تمام اسرار دین کی روحانی اور معنوی تاویل کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ' شیخ اکبرؒ' جلال الدین رومیؒ اور شاہ ولی اللہ صاحب محدثؒ یہ سب معنوی گروہ ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ مادیت اور جسمانیت پر نظر جمانے والا سب سے پہلے ابلیس تھا۔ آدم کا علم جو

معنوی چیز تھی اس کو نظر نہ آ سکتا تھا وہ آدم کو اس کے مٹی کے جسم پر قیاس کرنے لگا اور جسمانی عناصر کے لحاظ سے اپنے سے اس کا مقابلہ کرنے لگا کہ یہ مٹی سے بنا ہے اور میں آگ سے بنا ہوں لہٰذا میں اس سے افضل ہوں۔ مولانا کا عقیدہ ہے کہ خدا مادہ اور صورت سے منزہ ہے اور لطیفہ روح بھی مادہ و صورت سے مبرا ہے۔ ارتقائے روحی جو رجعت الی اللہ ہے اس میں روح بتدریج مادہ اور صورت سے معنی کی طرف عروج کرتی ہے اور معانی اجسام نہیں ہیں۔ مولانا نے اس مسئلے میں بڑی حکیمانہ بحثیں کی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مادی چیزوں کی علتیں بھی بظاہر مادی معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن در حقیقت غیر مادی ہوتی ہیں۔ مادہ جن قوانین پر عمل کرتا ہے، وہ قوانین خود مادہ نہیں۔ خود مادے کا قانون غیر مادی ہوتا ہے۔ ایک مثال سے اس کو واضح کرتے ہیں کہ دیکھو ایک گھر بنایا جاتا ہے جو ایک مادی تعمیر ہے۔ لیکن یہ گھر پہلے انجینئر یا مہندس کے اندیشہ و فکر میں بنا۔ یہ اعراض، یہ صور فکر و اندیشہ کا نتیجہ ہیں جو مادی نہیں۔ گھر درخت کاٹ کر بنا اور اس میں تمام مادی آلات استعمال ہوئے۔ لیکن یہ سب آلات و اسباب جو مادی ہیں، ان کی اصل علت غیر مادی فکر ہے جو مہندس کے دماغ میں پہلے یونہی افسانہ معلوم ہوتا تھا:

بنگر اندر خانہ و کاشانہ ہا   در مہندس چوں بود افسانہ ہا
از مہندس آں عرض و اندیشہ ہا   آلت آورد و درخت از بیشہ ہا
ایں عرض ہا از چہ زاید، از صور   ویں صور ہا از چہ زاید؟ از فکر

جو لوگ جنت کو بھی دنیا کی طرح کا (گو اس سے حسین تر) گلستان و انگورستان سمجھتے ہیں اور اسی توقع سے عبادت و ریاضت کرتے ہیں، ان کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ روح کا اصلی میلان تو حکمت اور علم کی طرف ہے۔ جسمانی خواہشات عاقبت میں بھی باغ و کاخ اور علف زار فراخ میں اپنے آپ کو بدرجہ اتم بے غل و غش پورا کرنا چاہتی ہیں۔ ان خواہشوں کا پورا ہونا روح کے لیے نہ باعث ترقی ہے اور نہ موجب شرف:

میل جاں در حکمت است و در علوم   میل تن در باغ و راغ است و کروم
میل جاں اندر ترقی و شرف   میل تن در کسب اسباب و علف

روح کا ارتقا کثافت سے لطافت کی طرف ہوتا ہے' بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تمام موجودات کا ارتقا کثافت سے لطافت کی طرف ہے۔ مادہ جب منظم ہو جاتا ہے اور اس سے سیارگان کے نظام فلکی ظہور میں آتے ہیں تو نظم و آئین کی یہ ترقی حقیقت میں لطافت کی ترقی ہے۔ نباتات خالی جماد کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہیں جس کی وجہ سے برگ درختان سبز میں معرفت کردگار کی جھلک نظر آتی ہے۔ جمال ایک غیر مادی اور لطیف شے ہے جو شجر و ثمر اور گلہائے رنگ رنگ میں متجلی ہوتا ہے۔ بڑے قوی الجثہ حیوانات کے مقابلے میں انسان کا جسم نہایت حقیر ہے لیکن عقل کی ترقی نے اس کو شیروں کا بھی مسخر بنا دیا ہے۔ ارتقائے حیات میں انسان کے جسم نے ترقی نہیں کی بلکہ اس چیز نے ترقی کی ہے جسے عقل لطیف کہتے ہیں۔ عقل کتنی خوشنما صنعتیں اور صورتیں پیدا کرتی ہے لیکن خود عقل کی کوئی صورت نہیں۔ عقل عالم روحانی کا ایک حصہ ہے اور عالم روحانی بے صورت ہے۔ معنی کی بے صورتی صورت کے مقابلے میں ادنیٰ چیز نہیں ہے بلکہ وہ صورت کی خلاق ہے۔ خالق اپنی مخلوق سے ادنیٰ ترکیسے ہو سکتا ہے:

صورت از بے صورت آید در وجود   ہمچناں کز آتشے زاہست دود

یہ مختلف مذاہب اور مختلف پیشے فکر ہی کی صورتیں ہیں جس کی اپنی کوئی صورت نہیں:

بے نہایت کیشہا و پیشہ ہا   جملہ ظل صورت اندیشہ ہا

صورت پرست صورت کو اس لیے چمٹے ہوئے ہیں کہ صورت ظاہر ہوتی ہے مگر جس سے وہ پیدا ہوتی ہے وہ معنی مخفی ہوتے ہیں۔ اڑتے ہوئے غبار میں خاک دکھائی دیتی ہے لیکن ہوا جو خاک کو اڑا رہی ہے' وہ نظر نہیں آتی۔ متلاطم دریا کی سطح پر جھاگ دکھائی دیتی ہے اور دریا دکھائی نہیں دیتا۔ خس و خاشاک سطح پر تیرتے ہیں لیکن موتی تہہ کے اندر صدف میں پنہاں ہوتے ہیں موجودات کے ظاہر و باطن کا ہر جگہ یہی حال ہے۔ جسم دکھائی دیتا ہے جان دکھائی نہیں دیتی:

بحر را پوشید و کف کرد آشکار   باد را پوشید و بنمود غبار

دریا ز حباب آبلہ پائے طلب تست   نور نظر اے گوہر نایاب کجائی

شوریست نوا ریزی تار نفسم را — پیدا نئی اے جنبش مضراب کجائی

(غالب)

جسم ظاہر کے اندر ایک ادنیٰ روح ہے جو روح حیوانی ہے اور جو وظائف اعضا کی حاکم و ناظم ہے۔ یہ روح حیوانی بھی بے صورت ہے حالانکہ جسمانی حالات کی سب صورتوں کی مصور ہے۔ جسے عقل کہتے ہیں وہ اس روح حیوانی سے بلند تر اور لطیف تر ہے۔ حواس کے لیے تو روح حیوانی بھی مخفی ہے حالانکہ وہ حواس کی روح رواں ہے، عقل تو اس سے اور مخفی تر ہے۔ جسم کی حرکت سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ روح حیوانی اس میں موجود ہے اور بدن کی حرکتیں جب موزوں اور مناسب مقاصد ہوں تو اس سے سراغ ملتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے لیکن ان تمام حرکتوں اور صورتوں کا یہی قانون ہے کہ

ایں صور دارد زبے صورت وجود

عقل حیوانی اور عقل انسانی روح کے ادنیٰ مدارج ہیں۔ جب ان مدارج میں بھی بے صورتی ہی مصدر موجود ہے تو اس کے اعلیٰ مدارج میں، جہاں وہ دیدار الٰہی تک پہنچ گئی، ہو وہاں بھلا جسم اور صورت کا کیا دخل ہو سکتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ فاعل مطلق یقیناً" بے صورت ہے اور وہ صورتوں کو بطور آلات کے استعمال کرتا ہے، جس طرح انسانی روح انسانی قالب کو بطور آلہ استعمال کرتی ہے:

قالب از ما ہست، شد نے ما ازو — بادہ از ما مست شد، نے ما ازو

روح عالم امر میں سے ہے اور عالم امر بے جہت ہے، جہاں جہت نہیں وہاں مکانیت اور جسمانیت بھی نہیں۔ جب عالم امر کا یہ حال ہے تو اس امر کے آمر کو اس پر قیاس کر لو کہ وہ اور بھی صورت و جہت سے مبرا ہو گا۔ اہل ظاہر خدا کو عرش نشین سمجھتے ہیں اور عرش ان کے نزدیک ایک مادی تخت ہے، خواہ اس کا مادہ جواہر سے بھی زیادہ بیش بہا ہو لیکن اس میں مادی وزن ہے، اس لیے ہزار ہا فرشتوں کو حکم ہے کہ وہ اسے اپنے کاندھوں پر اٹھائے رکھیں:

فلک العرش ہجوم خم دوش مزدور

ایسے جسم پرست اہل ظاہر کو مخاطب کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ

بے جہت داں عالم امرائے صنم   بے جہت تر باشد آمر لاجرم

مولانا کا صورت و معنی کا فلسفہ تمام تر ماہیت روح پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک روح کی حقیقت نور شعور ہے۔ شعور مادے سے لے کر دیدار وصال ذات احد تک ترقی کرتا ہے۔ یہ نور شعور اپنے ارتقا میں مختلف قالب اختیار کرتا ہے کیونکہ ہر منزل پر اس کو نئے حالات کے لیے نئے آلات کی ضرورت پڑتی ہے۔ جسم کی تو اس زندگی میں بھی ہر وقت تجدید ہوتی رہتی ہے۔ سات برس کے بعد سات برس پہلے کے جسم کا ایک ذرہ بھی متغیر ہست جسمانی میں موجود نہیں ہوتا:

مر ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے است   مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتے است

مولانا کے عقیدے کے مطابق روح رجعت الی اللہ کے سفر میں جماد سے گزری، اور پھر نبات سے گزری، اور اس ارتقا میں ہزاروں قالب اختیار کرتی گئی۔ کوئی شخص اس عقیدے کو ہندوؤں کا تناسخ کا عقیدہ نہ سمجھ لے کہ آدمی بار بار مرمر کر پھر اسی عالم میں چوہا اور بندر اور گدھا بن کر عود کرتا رہتا ہے۔ اس قسم کا لغو عقیدہ مولانا کی بصیرت سے کوسوں دور ہے۔ مسلسل ارتقا اور تناسخ میں بعد المشرقین ہے۔ بعض تناسخ کے قائل مولانا کے اس قسم کے اشعار کو استناد میں پیش کیا کرتے ہیں، لیکن یہ جہالت کی بات ہے کہ اس کو ہندوؤں کا تناسخ سمجھ لیا جائے:

ہمچو سبزہ بارہا روئیدہ ام   یک صد و ہفتاد قالب دیدہ ایم

مولانا ارتقائی ہیں اور فرماتے ہیں کہ پکا ہوا انگور پلٹ کر پھر کچا انگور نہیں بن سکتا، یہ سنت فطرت کے خلاف ہے:

ہیچ انگورے دگر غورہ نہ شد

ارتقائے حیات نور شعور کی ترقی کا نام ہے۔ یہ شعور جن اجسام سے کام لے کر ان کو غیر ضروری آلات یا کہنہ لباس کی طرح پھینکتا اور اتارتا چلا گیا ہے پھر انہی اجسام کا اعادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تکرار عبث ہے، اور فعل عبث خدا سے سرزد نہیں ہو سکتا۔ مولانا کے اس عقیدے کی رو سے حیات بعد الموت میں اسی فرسودہ جسم کا اعادہ ایک بے معنی بات ہوگی۔ عام متکلمین کا عقیدہ تھا کہ انسان جب مرتا ہے تو اس کی روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔ معاد میں اس کے دنیاوی جسم کے ہی

ذرے پھر مجتمع کر کے ان سے اس کا پرانا جسم بنایا جائے گا اور روح کو بھی دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ مولانا کے نزدیک جسم مقابلتاً" ایک آنی جانی اور فانی چیز ہے اور روح کی حقیقت کو موت سے کچھ تعلق نہیں۔ یہ درست ہے کہ جسم ہو یا روح اس کے لیے ہر وقت تجدید جاری ہے۔ روح کے لیے فنائے مطلق کی کوئی حقیقت نہیں، اس کے لیے فنا کا ہر قدم ترقی کا زینہ ہے:

مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چہ ترسم کے ز مردن کم شوم

تن تو آب و گل اور رنگ و بو کے اعراض کا ایک عارضی اجتماع ہے، اس میں بھی فاعل نور شعور ہی ہے۔ روح کو اس دنیا میں یا اس دنیا میں مادی جسم کے ساتھ باندھے رکھنا مقصود حیات نہیں۔ اس روح کو پھر عالم آخرت میں عذاب و ثواب کی خاطر ارکان خاک کے قفس میں اسیر کرنا حقیقت روح اور حکمت الہیہ سے بعید ہے۔ یہ جسم روح کا آلہ ہے لیکن اس کی جنس نہیں:

جاں ہمہ نور است و تن رنگ است و بو — رنگ و بو بگذار و دیگر آں مگو
رنگ دیگر شد ولیکن جان پاک — فارغ از رنگ است و از ارکان خاک
زیں بدن اندر عذابی اے پسر — مرغ روحت بستہ با جنس دگر

روحانی ترقی کے بغیر جسم کی صحبت صحبت ناجنس کی طرح روح فرسا ہو جاتی ہے۔ غنی کشمیری نے کیا خوب کہا ہے:

صحبت ناجنس گر جاں بخشدت ایمن مباش
آب را دیدی کہ ماہی را بدام افگند و رفت

پانی مچھلی کے لیے جاں بخش ہے لیکن مچھلی جال میں آئی اور پانی خدا حافظ کہے بغیر جال کے سوراخوں میں سے نکل گیا۔

مولانا کے نزدیک قیامت اس حالت کا نام ہے جب کہ کافر و مومن و مشرک سب پر حقیقت بطور عین الیقین اور حق الیقین منکشف ہو جائے گی لیکن جب تک خاکی تن روح کے لیے حجاب بنا ہوا ہے، تب تک یہ کیفیت نہیں ہو سکتی، لہٰذا قیامت میں خاکی اجسام کا کیا کام۔ دعا کرتے ہیں:

قطرہ علم است اندر جان من — وارہانش از ہوا و ز خاک تن

حکما میں افلاطون نے سب سے زیادہ تعقل کو عرفان کی طرف ترقی دی ہے۔ صورت اور معنی کے مضمون میں وہ بذریعہ استدلال وہیں پہنچ گیا جہاں عارف رومی کشف کے ذریعے سے پہنچے۔ افلاطون کے تمام فلسفے کی اساس یہی نظریہ ہے کہ عالم روحانی عالم معانی ہے۔ یہ معانی عدم پر منعکس ہو کر صورت پذیر ہو جاتے ہیں۔ صورت پذیری میں عدم کا بھی حصہ ہے' اگرچہ وہ حصہ فاعلی نہیں بلکہ انفعالی ہے۔ عدم میں مطلقاً" کوئی موثر فعلیت نہیں۔ اگر انسان محسوسات کے دائرے ہی میں رہ جائے تو جہل آمیز علم حجاب اکبر بن جاتا ہے 'العلم حجاب الاکبر سے اسی قسم کا علم نما جہل مراد ہے۔ صورت اشیا معانی کے پرتو سے پیدا ہوتی ہے۔ عقلی اور روحانی ترقی اس کا نام ہے کہ انسان محسوسات سے معقولات کی طرف بڑھے لیکن معقولات زمان و مکان اور مادیت اور جسمانیت سے منزہ ہیں۔ اشیا اور اشخاص کے حسن سے حسن مطلق کی طرف ارتقا مقصود حیات ہے۔ جس شخص کو کسی صورت سے عشق ہو گا اور وہ حسن کو اس صورت کے مرادف سمجھ لے گا تو جلد یا بدیر حسرت و حرماں کا شکار ہو گا کیونکہ صورت تغیر احوال سے پیدا ہوتی اور تغیر احوال سے بدلتی اور بگڑتی ہے۔ حسن صورت کیسے لازوال ہو سکتا ہے اور اس حسن زوال پذیر کے ساتھ عشق دائم کیسے رہ سکتا ہے۔ جو عشق صورتوں کے دیدار اور حسینوں کی رفتار و گفتار سے پیدا ہوتا ہے وہ زندہ جاوید کیسے ہو سکتا ہے۔ عشق کی پائداری کے لیے حسن میں بھی پائداری ہونی چاہیے لیکن عالم محسوسات میں کوئی حسن پائدار نہیں۔ جو عشق ازل کے نسخہ دیرینہ کی تمہید تھا وہ آنی جانی چیزوں کا عشق نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال ؒ نے حسن صورت کے زوال اور ناپائداری کے متعلق ایک لاجواب نظم زمانہ شباب میں لکھی جس میں اس افلاطونی نظریے کی طرف بھی اشارہ ہے کہ تصویریں عدم سے ابھرتی ہیں اور پھر عدم میں ڈوب کر فنا ہو جاتی ہیں' اور جس چیز کی تغیر سے نمود ہے وہ تغیر ہی سے بے بود ہو جائے گی:

خدا نے حسن سے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا

شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے جبکہ تغیر سے ہی نمود اس کی
حسیں وہی ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
فلک نے تاروں سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

مولانا جابجا فرماتے ہیں کہ صورتوں میں مکانیت ہوتی ہے اور مکانیت روح کا وصف نہیں۔ جہاں عالم روحانی میں قدم رکھا وہیں زیر و بالا اور پیش و پس غائب ہو گئے اور لامکانی معنویت کا ظہور ہوا:

گر تو خود را پیش و پس داری گماں　　بستہ جسمی و محرومی ز جاں
زیر و بالا پیش و پس وصف تن است　　بے جہت ہا ذات جان روشن است

وجود صور کے مقابلے میں معنویت عدم معلوم ہوتی ہے لیکن یہی عدم حقیقت میں مصدر وجود ہے۔ صوفیہ کے ہاں عدم کی اصطلاح نفی ہستی کے لیے نہیں بلکہ مصدر ہستی کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

برکشا از نور پاک شہ نظر　　تا نہ پنداری تو چوں کوتہ نظر
کہ ہمینی در غم و شادی و بس　　اے عدم کو مر عدم را پیش و پس

روحانی ذوق والا انسان جیسے جیسے ترقی کرتا ہے اس کو عالم محسوسات ایک زندان اور خود اپنا تن قفس معلوم ہوتا ہے۔ الدنیا سجن المومنین کے یہی معنی ہیں:

مرغ دلم طائریست قدسی عرش آشیاں

از قفس تن ملول سیر شدہ از جہاں

اس جہان رنگ و بو کی حقیقت اور اس سے باہر نکلنے کا راستہ اگر کسی کو معلوم ہو جائے تو ایک لمحہ یہاں ٹھہرنا نہ چاہیے:

ایں جہان و راہش از پیدا بدے کم کسے یک لحظہ ایں جا بدے

ہاں عالم خلق عالم صورت ہے مگر اس عالم کی جان علم ہے۔ لا مکاں کے عالم ملکوتی سے ارواح جسموں پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ خود ارواح کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ وہ تن میں محبوس اور مقید اور محدود ہو جائیں۔ تن کی تو کیا حقیقت ہے افلاک کی وسعت بھی ان کے لیے تنگی کا باعث ہے:

خاتم ملک سلیمان است علم جملہ عالم صورت و جان است علم
عالم و عادل ہمہ معنی است بس کش نیابی در مکان و پیش و پس
می زند بر تن زسوئے لا مکاں می نگنجد در فلک خورشید جاں

یہ خیال کہ روح افلاک میں نہیں سما سکتی بلکہ افلاک اس کے ایک گوشے میں سما جاتے ہیں' اس کو اکثر اہل دل صوفی مزاج شعرا نے مختلف طریقوں سے دلکش انداز میں بیان کیا ہے۔ اہل ظاہر اور اہل باطن کا معراج نبویؐ کے متعلق اکثر جدال ہوتا ہے کہ معراج جسمانی تھی یا روحانی۔ اہل ظاہر جسمانی معراج کے قائل ہیں اور اکابر صوفیہ اور حکمائے اسلام اس کو روحانی عروج اور ایک غیر معمولی مکاشفہ تصور کرتے ہیں۔ سرمد علیہ الرحمتہ کی رباعی اس مضمون میں لاجواب ہے:

آں را کہ سر حقیقتش باور شد خود پہن تر از سپہر پہنا ور شد
ملا گوید کہ بر شد احمد بفلک سرمد گوید فلک بہ احمد در شد

جس پر حقیقت منکشف ہو جائے وہ خود افلاک سے زیادہ وسیع ہو جاتا ہے ملا کہتا ہے۔ کہ احمد سفر کر کے فلک پر گئے لیکن سرمد کہتا ہے کہ خود فلک ان کے اندر سما گیا۔ خود حضرت عائشہؓ معراج میں جسمانی سفر کی قائل نہ تھیں۔

عارف رومی جو افلاک اور جسمانیات کا وجود اعتباری اور ظلی سمجھتے ہیں اور ترقی روح کو جسم اور جہت کے ساتھ وابستہ نہیں کرتے' اسی ضمن میں فرماتے ہیں کہ

عشق نے بالا نہ پستی رفتن است　　عشق حق از جنس ہستی رستن است

عالم محسوسات کی بندش سب جنس ہستی ہے، معراج اس سے چھٹکارے کا نام ہے، نہ کہ اس کے اندر سیر کرنے کا۔ وہ حکمت ازلی یا عقل کل جو کائنات کی ناظم ہے، اس کو ایک بحر بے پایاں سے تشبیہ دے سکتے ہیں لیکن خود اس کی کوئی صورت نہیں، اگرچہ وہ صورت گر ہے۔ عالم خلق ظاہر ہے اور عقل کل جو عالم امر سے تعلق رکھتی ہے، وہ پنہاں ہے۔ ہماری صورتیں اس بحر شیریں کے اوپر کاسہ ہائے حباب کی طرح ابھرتی اور تیرتی پھرتی ہیں، لیکن اس بحر بے پایاں کے لیے بڑے ماہر غوطہ زن کی ضرورت ہے:

تا چہ عالمہاست در سودائے عقل　　تا چہ با پہناست ایں دریائے عقل
بحر را غواص باید اے پسر　　بحر بے پایاں بود عقل بشر
می دود چوں کاسہ ہا بر روے آب　　صورت ما اندریں بحر عذاب
صورت ما موج یا از وے نمے　　عقل پنہانست و ظاہر عالمے

یہ کہ صورت حجاب معنی ہے، اس سے یہ غلط نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ صورتوں کے یک قلم محو ہو جانے سے حقیقت بے نقاب ہو جائے گی۔ صورت ایک طرح سے حجاب اور نقاب ہے، اور دوسری حیثیت سے معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ جس میں ذوق معنی نہ ہو، اس کے لیے وہ حجاب اکبر ہے لیکن روح معرفت کوش کے لیے وہ معنی کی جانب دلیل اور راہبر ہے۔ اہل معنی نے قرآن کریم کی اس آیت کی یہی تفسیر کی ہے:

الم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعلہ ساکنا ثم جعلنا الشمس علیہ دلیلا

حقیقت ازلی آفتاب ہے اور اشیا و صور اس کے اظلال ہیں۔ شیخ اکبرؒ نے بھی اس سے یہی معنی مراد لیے ہیں۔ مولانا دیوان شمس تبریز کی ایک غزل میں فرماتے ہیں:

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم
ہمہ آفتاب بینم ہمہ آفتاب گویم

حجاب صور کے متعلق غالب کا یہ شعر بھی معانی سے لبریز ہے:

واقف نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے' پردہ ہے ساز کا

انسان کا اپنے نفس کو مکانی اور حسی سمجھنا خود حجاب اکبر ہے۔ اپنی خودی کے متعلق یہ محدود اور پست نظر جب تک موجود ہے' معنی تک رسائی نہیں ہو سکتی:

تو خود حجاب خودی حافظ از میاں برخیز
میان عاشق و معشوق ہیچ حائل نیست

(حافظ)

میری ہستی ہی تھی خود میری نظر کا پردہ
اٹھ گیا بزم سے میں پردہ محفل ہو کر

(اقبال)

محسوسات کے آئینے میں ہزاروں صورتیں منعکس ہوتی اور دم بدم مٹتی رہتی ہیں' اس لیے عالم صور عالم حقیقی نہیں ہو سکتا:

سو نقش آئینے میں پڑے اور مٹ گئے   اس گھر میں جو گیا وہ غریب الوطن ہوا

(امیر مینائی)

یہ کہ عالم صور کے مقابلے میں عالم معنی میں وحدت ہے' ایک ایسی عالمگیر حقیقت ہے کہ انبیا و اولیا و صوفیہ کے علاوہ حکمائے طبیعیین بھی اس کے قائل ہیں۔

کثرت صور سے معنی کی طرف عروج کرتے ہوئے کثرت محض پہلے جزئی وحدتوں میں حل ہونا شروع ہوتی ہے۔ اگر علم کیمیا کے جدید انکشافات سے پہلے کوئی شخص کہتا کہ پانی اور ہوا ایک ہی چیز ہیں تو عام لوگ تو برکنار کوئی طبیعی بھی اس کو درست نہ سمجھتا۔ اب معلوم ہوا کہ پانی دو ہواؤں سے مرکب ہے۔ یا اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ ہیرا اور کوئلہ اصل میں ایک ہی چیز ہیں تو اس کو محض شاعری خیال کیا جاتا ہے۔ اب سائنس والوں نے ثابت کر دیا کہ ان دونوں کی اصلیت ایک ہی ہے۔ کوئلے کی سیاہ بختی اور ہیرے کے نور میں کس قدر بعد المشرقین معلوم ہوتا

ہے لیکن طبیعی حکمت کی ترقی نے ان کی وحدت کا یقین دلا دیا۔ اب سائنس دان کہتے ہیں کہ تمام مادے کی اصلیت ایک ہی ہے۔ ذرا ذرا سے تغیر سے عناصر میں امتیاز پیدا ہو گیا ہے اور اب وہ نظری طور پر عناصر کے ایک دوسرے میں مبدل ہونے کے بھی قائل ہو گئے ہیں۔ یہ قدیم زمانے کے کیمیاگروں کے خواب کی تعبیر ہے۔ عارف رومی اس بارے میں جو کچھ کہہ گیا ہے' اب سائنس دان بھی اس یقین پر پہنچا ہے۔ اگرچہ اس کے معلومات عالم طبیعی سے آگے نہیں بڑھے۔ ایک قدم اور اٹھائیں تو وہیں پہنچ جائیں جہاں ولی اور صوفی کا عرفان پہنچا' لیکن حکیم طبیعی جب یہ قدم اٹھانا چاہے تو اس کے پاؤں من من بھر کے ہو جاتے ہیں' اور یہی ایک قدم اٹھانا دشوار بلکہ محال ہو جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ محسوسات کے ساتھ جو معقولات وابستہ ہوتے ہیں' وہاں صورتوں کے علاوہ معانی میں بھی اختلاف معلوم ہوتا ہے اور تمام معانی کا کسی ایک معنی کل میں ضم ہونا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ شب و روز' خار و گل' سنگ و گہر' زہر و شکر' عالم خلق کے اندر عمل کی خاطر یہ امتیاز لازمی ہوتے ہیں لیکن حکمت تک پہنچو تو ان کی معنوی وحدت عیاں ہوتی ہے:

چند صورت آخر اے صورت پرست — جان بے معنیت از صورت نرست
در معانی اختلاف و در صور — روز و شب بیں' خار و گل' سنگ و گہر
تاز زہر و از شکر در نگذری — کے تو از گلزار وحدت بو بری

یہاں پہنچ کر ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ عالم خلق میں صورتوں کی بوقلمونی اور گوناگونی ہی سے لطف اور بہار ہے۔ وحدت کی یک رنگی اور یک آہنگی میں یہ لطف کہاں ہو گا۔ وحدت بے کثرت نفی محض معلوم ہوتی ہے:

گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونق چمن
اے ذوق اس چمن کو ہے زیب اختلاف سے

اس کا جواب صوفی سے پہلے حکیم طبیعی ہی سے مل جائے گا۔ جب وہ کسی شعبے کے مظاہر کی کثرت میں ایک واحد قانون کا عمل دریافت کر لیتا ہے تو اس کو وہ لذت حاصل ہوتی ہے۔ 'جو شاید کسی فاتح کو ایک ملک فتح کرنے سے حاصل نہ ہو۔ وحدت کے عرفان میں کثرت ناپید نہیں ہو جاتی اور نہ اس کے حسن کی گوناگونی سے

لذت احساس میں کمی واقع ہوتی ہے۔ عقل کا مصدر بھی توحید وجود ہے اور اس کا نصب العین بھی وحدتوں کی جستجو کرتے ہوئے آخر میں ایک وحدت کلی پر پہنچنا ہے۔ عقل کلی الان کما کان ہے اور کثرت و تجدد امثال' کل یوم ھو فی شان ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ عرفان کی اعلیٰ منزلوں میں جس وحدت اور یک رنگی کا احساس ہوتا ہے' وہ یک رنگی کوئی بے لطف اور ملال انگیز حالت نہیں محسوسات کی یک رنگی سے انسان بیزار ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی ایک ہی سر الاپتا رہے تو نغمے جیسی روح افزا چیز بھی روح فرسا ہو جائے۔ لذیذ سے لذیذ کھانا اگر ایک ہی قسم کا ہو اور صبح و شام وہی دسترخوان پر نظر آئے تو انسان اکتا کر نان سادہ طلب کرنے لگے۔ بنی اسرائیل دشت میں روز من و سلویٰ کھاتے کھاتے بیزار ہو گئے اور پیاز لہسن اور مسور کی دال مانگنے لگے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ محسوسات اور جسمانیات کا یہی حال ہے' روحانیت کو اس پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ تمثیلات سب محسوسات میں سے ہی تلاش کرنی پڑتی ہیں:

ہرچند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو　　بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

اس لیے مجبور ہو کر مولانا عالم محسوسات میں سے ایک مثال پیش کرتے ہیں جو یک رنگی کے باوجود ملال آفرین نہیں ہے۔ فرماتے ہیں کہ دیکھو مچھلی کے لیے پانی حیات بخش ہے اور ایک لمحہ کے لیے اس سے جدائی اس کے لیے پیغام اجل ہے' اس لیے کوئی مچھلی پانی کی یک رنگی سے نہیں اکتاتی اور یہ خواہش نہیں کرتی کہ مجھے ذرا خشکی کی بھی سیر کرنے دو۔ خشکی کے عالم میں ہزار رنگ ہیں لیکن کوئی مچھلی اس کثرت اور تنوع کو پانی کی وحدت اور یک رنگی پر ترجیح نہیں دے سکتی۔ یہی حال عارفوں کا عرفان وحدت میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ مچھلی اور پانی کی مثال بھی ناقص ہی مثال ہے' خدائے عزوجل کی وحدت کسی مثال میں نہیں آ سکتی' لیس کمثلہ شئی۔

نیست یک رنگی کزو خیزد ملال　　بل مثال ماہی و آب زلال
گرچہ در خشکی ہزاراں رنگہاست　　ماہیاں را با یبوست جنگ ہاست
کیست ماہی' چیست دریا در مثل　　تا بداں ماند خدائے عز و جل

صورت اور معنی بے صورت کے باہمی تعلق کے متعلق سینکڑوں اشعار مثنوی میں منتشر ملتے ہیں۔ مولانا کسی مضمون پر بھی بحث کر رہے ہوں' اس کے ضمن میں یہ نظریہ ضرور آ جاتا ہے۔ انا للّٰہ و انا الیہ راجعون کے معنی میں مولانا فرماتے ہیں کہ تمام صورتیں وحدت مطلقہ میں سے ابھرتی اور پھر عالم معنی میں واپس ہو جاتی ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ آدمی دانش و اندیشہ سے بات کرتا ہے۔ دانش و اندیشہ بے صورت ہے لیکن وہ آواز اور سخن کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ سخن کے ختم ہونے کے ساتھ ہی اس کی ظاہری صورت جس میں آواز کے تموجات اور الفاظ کی کثرت تھی' ناپید ہو گئی لیکن جس دانش نے وہ سخن پیدا کیا تھا' وہ ناپید نہیں ہوئی۔ خلاق عالم جو بے جہت و بے صورت ہے' اس کا تعلق صور عالم سے کچھ اسی قسم کا سمجھ لو' اگرچہ خدا کے بارے میں مثال ہی ہو سکتی ہے' اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ مثل اور مثال کے امتیاز اور فرق کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اسی سے اسرار دین کے سمجھنے میں دھوکا ہوتا ہے:

صورت از بے صورتی آمد بروں　　باز شد کانا الیہ راجعوں
چوں ز دانش موج اندیشہ بتاخت　　از سخن و آواز او صورت ساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد　　موج خود را باز اندر بحر برد

این ہستی باطل چو شرر محض نمود است　　یک چشم زدن رہ ز عدم تا بوجود است
(صائب)

عالمِ معنی کی سرمدیت کا یہ حال ہے کہ حقیقت حیات و کائنات میں کوئی تغیر نہیں۔ قانون فطرت کے مطابق فطرت میں لحظہ بہ لحظہ تغیر ہوتا ہے لیکن قانون فطرت میں تبدیلی نہیں ہوتی' لا تبدیل لخلق اللّٰہ۔ ولن تجد لسنۃ اللّٰہ تبدیلا۔ لیکن صورتیں جو معانی کی مظہر ہیں' ان میں سے کوئی صورت بھی ایک لمحہ اپنی حالت پر قائم نہیں رہتی سیلان حیات کا یہ عالم ہے کہ بقول ایک حکیم کے کوئی شخص بہتی ہوئی ندی میں ایک ہی پانی میں دو غوطے نہیں لگا سکتا:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں　　ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

(اقبال)

مولانا فرماتے ہیں کہ عالم خلق میں تجدد امثال کا یہ حال ہے کہ دنیا کی اکثر چیزیں، اگرچہ قائم اور مستمر معلوم ہوتی ہیں، لیکن دو لمحوں میں دنیا ایک نہیں ہوتی۔ کسی چیز کا بجنسہ وہی چیز رہ کر قائم رہنا حواس کا دھوکا ہے۔ عالم خلق کی ندی میں مسلسل نیا پانی آ رہا ہے لیکن اس تیزی سے ایک صورت فنا ہو کر دوسری صورت اس کی جگہ آ جاتی ہے کہ ایک چیز کے استمرار کا دھوکا ہوتا ہے۔ ایک شخص مشعل جلا کر زور سے گھماتا ہے تو آگ کا دائرہ بے رخنہ مسلسل معلوم ہوتا ہے۔ دنیا میں ہر چیز کا یہی حال ہے:

ہر نفس نو می شود دنیا و ما بے خبر از نوشدن اندر بقا
عمر ہمچوں جوئے نو نو می رسد مستمرے می نماید در جسد
آں ز تیزی مستمر شکل آمدست چوں شرر کش تیز جنبانی بدست

غالب نے بھی اسی قسم کا مضمون باندھا ہے کہ حقیقت کائنات ایک وحدت ہے، لیکن سرعت سیر سے ایک ہی نقطہ کائنات کے لامتناہی دائرے بناتا چلا جاتا ہے:

سخن یکے ست و لے در نظر ز سرعت سیر کند چو شعلہ جوالہ نقطہ پرکاری

اگر کوئی پوچھے کہ حقیقت وجود کی وحدت کے باوجود یہ کثرت اعتباری کا کھیل کیوں ہے تو اس کا جواب مولانا کے نظریہ عشق میں سے مل سکتا ہے۔ عشق کا آغاز دوئی سے ہوتا ہے، اگر عاشق اور معشوق میں امتیاز نہ ہو تو عشق کی آفرینش نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگرچہ عشق کا آغاز دوئی اور تفریق ہے۔ مگر اس کا انجام وحدت ہے کہ محب اپنی ہستی کو محبوب کی ہستی میں مٹا دیتا ہے اور اپنی مرضی کو اس کی مرضی کے ماتحت کر دیتا ہے۔ انسان کو اختیار عطا کرنے کا بھی یہی راز ہے کہ وہ کرہاً" نہیں بلکہ طوعاً" اپنی مرضی کو تسلیم بحق کرے۔ آغاز اختیار میں انسان کے اختیار اور خدا کے اختیار میں امتیاز بلکہ تعارض کا شائبہ بھی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس اختیار کا مقصود معرفت اور عشق کی بدولت ایک طرح کا فقدان اختیار ہے اور وہ ایسی حالت ہے جسے نہ اختیار کہہ سکتے ہیں اور نہ جبر۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ارواح میں تذکیر و تانیث نہیں خلقکم من نفس واحدہ۔ یہ تذکیر و تانیث بھی جو بظاہر

تفریق معلوم ہوتی ہے' ایک عارضی بہانہ اور حصول مقصد اصلی کا وسیلہ ہے یہ من و تو کا امتیاز عاشقانہ خدمت کے لیے پیدا کیا گیا ہے' مقصود وہی حصول وحدت ہے امتیاز اور اختیار کے بعد جو وحدت پیدا ہوگی وہی عشق کا نصب العین ہے:

اے رہیدہ جان تو از ما و من — اے لطیفہ روح اندر مرد و زن
مرد و زن چو یک شوند آں یک توئی — چوں کہ یک ہا محو شد آں نک توئی
ایں من و تو بہر آں بر ساختی — تا تو بر خود نرد خدمت باختی
تا ازیں ما و تو یک جوہر شوی — عاقبت محض چناں دلبر شوی
تا من و تو ہا ہمہ یک جاں شوند — عاقبت مستغرق جاناں شوند

یہ نہیں ہے کہ انسان جب مر جائے گا تو عالم ارواح میں چلا جائے گا۔ مولانا فرماتے ہیں اس وقت بھی تیرا یہی حال ہے کہ تیری صورت تو مکان میں ہے اور تیری روح لا مکان میں ہے۔ فرماتے ہیں کہ لامکانیت کے بھی کئی مدارج ہیں' ایک لا مکانیت وہ ہے کہ سالکوں کے وہم میں بھی نہیں آتی' اور دوسری لامکانیت معقولات کی لا مکانیت ہے جو تیرے وہم میں بھی آ سکتی ہے' اور اس لامکانیت سے ہر دم تیرے اندر خیالات ابھرتے رہتے ہیں۔ انتہائی لا مکانیت وہ ہے جس کے ماتحت یہ مکان اور تیرے وہم و عقل کا لا مکان بھی ہے:

صورتش بر خاک و جاں در لامکاں — لامکانے فوق وہم سالکاں
لا مکانے نے کہ در وہم آیدت — ہر دمے در وے خیالے زایدت
بل مکان و لامکاں در حکم او — ہم چو در حکم بہشتی چار جو

قدیم حکما نے کائنات میں پستی و بلندی کے متعلق ایک غلط خیال قائم کیا کہ عالم خاک پست ہے اور عالم افلاک بلند۔ ستاروں کو اور افلاک کو ذی روح قرار دیا' ان کو دیوتا بنا دیا اور عالم خاک اور خاکیوں پر ان کو ناظم و حاکم کر دیا' لیکن حکمت کی ترقی سے یہ ثابت ہوا کہ مادی کائنات میں کوئی مطلق پستی اور مطلق بلندی نہیں ہے' بلکہ پستی اور بلندی اضافی ہیں۔ کسی مقام کو پست یا بلند کہنے کا مدار ناظر کے مقام پر ہے۔ فلسفہ اور قدیم مذاہب نے یہ خیال لوگوں کے دلوں میں اس قدر راسخ کر دیا کہ مسلمان ظاہر پرست بھی اب تک یہی سمجھتے ہیں کہ افلاک ہم سے بلند

تر ہیں اور فرشتوں یا نوریوں کا مقام افلاک میں ہے افلاک کے اوپر عرش ہے اور عرش کے اوپر خدا کی کرسی' اور خدا کے پاس پہنچنے کے لیے افلاک کو عبور کرنا پڑتا ہے جس کے لیے کوئی غیر معمولی پرواز کی سواری چاہیے۔ فرشتے آسمان سے زمین پر اترتے رہتے ہیں اور زمین والوں کے اعمال کی خبر اوپر افلاک پر پہنچاتے رہتے ہیں۔ دین میں بہت سی ظاہر پرستی اسی غلط تصور سے پیدا ہوئی اسی لیے مولانا مثنوی میں جابجا مکانیت اور جہات کے خلاف جہاد کرتے ہیں کہ لوگوں نے رفعت مکانی کو رفعت اقدار سمجھ لیا ہے اور معراج و عروج روحانی کو ارتقائی سمجھنے کی بجائے مکانی سمجھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہاں بھی صورت اور معنی میں تمیز کرنا لازم ہے' ورنہ روحانیت کی حقیقت اور روح کی حقیقت سمجھ میں نہیں آئے گی۔ رفعت مکانی اور چیز ہے اور رفعت اقدار حیات اور چیز:

عشق حق از جنس ہستی رستن است | عشق نے بالا نہ پستی رفتن است
معنی رفعت روان پاک را | صورت رفعت بود افلاک را
جسم ہا در پیش معنی اسم ہا ست | صورت رفعت برائے جسم ہاست

کثرت صور اور وحدت معنی کے متعلق مولانا کا جو عقیدہ ہے اس کو اصل قرار دے کر انھوں نے بعض اہم نتائج اخذ کیے ہیں جس سے دین کے بہت سے حقائق پر روشنی پڑتی ہے۔ مثنوی کی خصوصیت یہ ہے کہ بعض نادر افکار جن تک فقہا اور اہل ظاہر کی رسائی نہیں ہوتی' ان کو مولانا قرآن کریم کی تعلیم سے اخذ کرتے ہیں یا نبی کریم یا دیگر انبیائے کرام کے اقوال و افعال سے۔ دین کے اہم نقاط ان کو فقہا کے ہاں سے نہیں ملتے اور وہ کسی فقہی امام کے اس انداز میں مقلد نہیں ہیں جو انداز زمانہ انحطاط کے اہل فقہ کے ہاں پایا جاتا ہے۔ یہ اشعار کسی دوسرے اہل نظر کے ہیں لیکن مولانا کے عقائد کا آئینہ ہیں:

فقیہاں دفترے را می پرستند | حرم جوباں درے را مے پرستند
کہ یاراں دیگرے را می پرستند | بر افگن پردہ تا معلوم گردد

کعبے کے سنگ و خشت کی تعمیر کو خدا کا گھر سمجھ لینا' اور اس کی تعظیم کو پرستش کی حد تک پہنچا دینا' یا فقہ کے دفتر کو عین دین سمجھ لینا اسرار دین سے بے

خبری کا نتیجہ ہے۔ مولانا نہ درپرست ہیں اور نہ دفتر پرست۔ مولانا امام ابو حنیفہؒ کے عام فقہی مسلک کی پیروی کرتے تھے لیکن یہ کوئی کورانہ تقلید نہ تھی، اور نہ شخص پرستی تھی، اور نہ وہ اپنے لیے یا عامتہ المسلمین کے لیے اجتہاد کا دروازہ بند سمجھتے تھے۔ مولانا کے ہاں دین کے کسی پہلو کا دروازہ بند ہونے کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ وہ جابجا فرماتے ہیں کہ محقق مقلد نہیں ہوتا، اور دین کا باطن فقہی مباحث میں نہیں ملتا۔ فرماتے ہیں کہ:

زآں طرف کہ عشق می افزود درد　　بو حنیفہ و شافعی درسے نکرد

مولانا کے ہاں دین زندگی کی ایک اساسی اور عالمگیر حقیقت ہے، جس کا انکشاف کسی حد تک محسوسات اور معقولات سے بھی ہوتا ہے لیکن حقیقت بے نقاب اس حالت میں ہوتی ہے جس کو وہ عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ادیان کی تفریق انبیا کے مسلک اور ان کی شریعتوں کے ظاہر اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ قرآن حکیم نے وحدت ادیان اور وحدت نبوت کی تعلیم دی ہے جو اسلامی تعلیم کی ایک بنیادی خصوصیت ہے۔ دینوں میں جو شعائر و مناہج کا اختلاف ہے، یہ معنی کا اختلاف نہیں بلکہ صورت اعمال کا اختلاف ہے۔ فیہ مافیہ میں فرماتے ہیں کہ عبادت کے ایک معنی ہیں جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی عابد تھے اور دیگر انبیائے سابق بھی عبادت گذار تھے لیکن عبادت کے طریقے اور ارکان ہمیشہ سے وہ نہ تھے جو اتباع محمدؐ میں مسلمانوں میں رائج ہوئے:

ہر نبی و ہر ولی را مسلکے است　　لیک تا حق می برد جملہ یکے ست

معبود بھی واحد ہے اور مقصود بھی واحد، عبادت کے طریقے اور الفاظ مختلف ادیان میں مختلف ہوتے ہیں۔ اس تفریق کو عوام اور ان کے بے بصیرت رہبر ادیان کا اختلاف سمجھ لیتے ہیں۔ اصل مذہب تو مذہب عشق ہے جو تمام ادیان کے شعائر کا باطن ہے۔ فرماتے ہیں کہ

مذہب عشق از ہمہ دیں ہا جدا است

میر کا کہنا ہے کہ سخت کافر تھا جس نے پہلے میر مذہب عشق اختیار کیا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذہب عشق کے لیے صوفیا نے کفر جیسی مکروہ و مردود اصطلاح کیوں استعمال کی۔ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ صورت پرستوں اور ظاہر پرستوں نے جب ظواہر ہی کو دین سمجھ لیا اور فقہ و علم کلام کے مسائل سے کفر و دین کا امتیاز قائم کرنا شروع کیا' اور جب کوئی معنی پسند شخص سر موظواہر سے ادھر کا ادھر ہوا اور مصلحتاً" اس نے عمل یا قول کی کوئی غیر معمولی صورت اختیار کی تو لکیر کے فقیروں نے اس پر کفر کا فتویٰ لگا دیا۔ بڑے بڑے مجددین اور ائمہ اس تہمت سے نہ بچ سکے۔ جب یہ صورت پیش آئی تو اہل باطن نے کہا کہ جاؤ بھئی ہم کافر ہی سہی' تم کو تمہارا ایمان مبارک ہے:

گر مسلمانی ہمین است کہ واعظ گوید　　وائے گر در پس امروز بود فردائے

(حافظ)

کافر عشقم مسلمانی مرا در کار نیست　　ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنار نیست

(خسرو)

یہ کون کہہ رہا ہے؟ حضرت نظام الدینؒ اولیا کا مقبول و محبوب جس نے ان سے فیض باطن حاصل کیا۔ حدیث شریف میں ہے کہ خدا تمہارے افعال کی صورت کو نہیں دیکھتا بلکہ تمہاری نیتوں کو دیکھتا ہے۔ الاعمال بالنیات بے بصروں نے اعمال کی صورتوں کو عین دین سمجھ لیا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ انبیا و اولیا کے مسلکوں میں تمہیں تفاوت نظر آئے گا لیکن یہ سب حق رسی کے مختلف راستے ہیں۔ شرائع اور شعائر کا اختلاف اقوام اور ازمنہ کے تغیر پذیر حالات سے پیدا ہوا' اگر شریعتوں کا ظاہر عین دین ہوتا تو آدمؑ سے لے کر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک جتنے انبیا گزرے ہیں' ہر ایک ایک مختلف دین کا حامل ہوتا لیکن قرآن حکیم سکھاتا ہے کہ واقعہ یہ نہیں۔ توحید ہی عین دین ہے اور خدا کی طرف رخ کر کے زندگی بسر کرنا اصل مقصود ہے جس کا ثمر حیات طیبہ ہے' جس طرح مقصود صحت ہے' لیکن ایک ہی قسم کی غذا تمام اقوام اور افراد کو راس نہیں آتی۔ اگر بیماری آجائے تو ہر بیمار کے لیے دوا اور غذا حکیم حاذق الگ الگ تجویز کرتا ہے۔ بیماری کا فقط نام ایک ہوتا ہے' ورنہ ہر بیمار کی

بیماری میں انفرادی اور امتیازی خصوصیات ہوتے ہیں۔ مولانا دین کے معاملے میں بہت رواداری برتتے تھے جو صوفیہ کرام کا عام طریقہ ہے ایک جدال پسند ملا نے ان سے پوچھا کہ آپ بہتر فرقوں میں سے کس کو درست سمجھتے ہیں؟ انھوں نے فرمایا کہ میں ہفتاد دو فریق سے متفق ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ ہر گروہ میں اصلا" کچھ صداقت کا شائبہ ضرور ہوتا ہے جس کی صورت افراط و تفریط سے بگڑ جاتی ہے۔ ملا نے بگڑ کر کہا کہ پھر صاف بات یہ ہے کہ آپ ملحد ہیں۔ فرمایا کہ میں اس سے بھی متفق ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ جو کچھ تمہارے نزدیک کفر ہے' وہ میرے نزدیک ایمان کا ایک اہم جزو ہے۔ مذہب کسی ظاہر پرست علتی کے ہاتھ آجائے تو اس کی اپنی علت اس میں سرایت کر جاتی ہے۔ اور جس کو تم کفر سمجھتے ہو وہ کسی کامل کے قلب میں ایمان کے رنگ میں رنگا جاتا ہے:

ہر چہ گیرد علتی علت شود　　　کفر گیرد کاملے ملت شود

کفر کی تاریکی سے آشنا ہو کر ایمان کی لذت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اپنی خودی پر نظر رکھنا خود پرستی کہلاتا ہے لیکن اپنی خودی میں غوطہ لگا کر ہی خدا کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ'

خود را نہ پرستیدہ عرفاں چہ شناسی　　　کافر نہ شدی لذت ایماں چہ شناسی

صورت پرستی سے گریز کرنے والا ظاہر پرستوں کے نزدیک کافر ہوتا ہے لیکن صورت سے معنی کی طرف عروج حقیقت میں بڑی روحانی دولت ہے جو خدا کے خاص بندوں کے لیے مقدر ہوتی ہے۔ ہر نبیؑ کو اس کی قوم نے اولا" کافر سمجھا' محض اس لیے کہ وہ ان کی بت پرستی' صورت پرستی اور توہم پرستی کے خلاف تعلیم دیتا تھا۔ عوام کا کثیر گروہ صورت سے معنی کی طرف نہیں آ سکتا۔ ایسوں کے لیے یہی جائز ہے کہ وہ جہاں تک ہو سکے' ظواہر کی پابندی سے کم از کم اپنے اعمال کی صورت درست کر لیں۔ اعلیٰ درجے کے روحانی فیوض مبدء فیض سے حاصل ہوتے ہیں' اور محض اپنی سعی و کوشش کا نتیجہ معلوم نہیں ہوتے۔ انہی خاص فیوض کے لیے صوفیہ نے کفر کی اصطلاح وضع کر لی کیونکہ وہ عوام کو اپنے ایمان سے بہت کچھ متغائر دکھائی دیتے تھے:

دولت .غلط نرسد از سعی پشیماں سو　　کافر نتوانی شد ناچار مسلماں شو

علما ظاہر کے متعلق فیہ مافیہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ

"ہمچنیں علمائے ایں زمان در علوم موئے می شگافند و چیزہائے دیگر را کہ باایشاں تعلق دارد بغایت دانستہ اند و ایشاں رابراں احاطت کلی گشتہ و آنچہ مہم است و بااو نزدیک تر از ہمہ' آنست کہ آں خودی اوست و خود را نمی داند۔ ہمہ چیز را بحل و حرمت حکم می کند کہ ایں جائز است و آں جائز نیست و ایں حلال است و آں حرام است' خود را نمی داند کہ حلال ست یا حرام ست' او جائز است یا ناجائز است' پاک است یا ناپاک است۔

نشان ہر چیز کے می دہند از علوم و فعل و قول ہم چنیں باشد و بجوہر او تعلق ندارد کہ بعد ازیں ہمہ باقی آنست۔"

فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے علماے فقہ و کلام وغیرہ میں بڑی موشگافی کرتے ہیں' جو کچھ ان چیزوں سے متعلق ہے اس پر ان کا علم بڑا محیط ہوتا ہے لیکن ان سب چیزوں سے زیادہ اہم اور ان کی روح سے جو نزدیک ترین چیز ہے' اس کی طرف سے بالکل جاہل اور غافل ہوتے ہیں۔ انسان کا فریضہ اپنی خودی کو پہچاننا ہے۔ مگر اس اہم ترین چیز کی طرف ایسے عالم کو کوئی توجہ نہیں ہوتی اور وہ اس کے متعلق قطعاً" کچھ نہیں جانتا۔ ہر وقت حلال و حرام پر بحث کرتا رہتا ہے کہ یہ جائز ہے اور وہ ناجائز' یہ حلال ہے اور وہ حرام' اپنے آپ کو نہیں جانتا کہ وہ خود حلال ہے یا حرام' جائز ہے یا ناجائز' پاک ہے یا ناپاک۔ کپڑے وغیرہ کی پاکی ناپاکی کے متعلق خوب گفتگو کرتا ہے لیکن اپنی روح کی پاکی و ناپاکی کا اس کو کچھ علم نہیں۔

مولانا کے نزدیک دین کی اصلیت وہی ہے جو تمام انبیا کی تعلیم میں مشترک ہے۔ انبیا کی تعلیم میں کچھ شرائع اور شعائر کا فرق ہوتا ہے اور کچھ الفاظ و اصطلاحات کا فرق۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بہت سے مذہبی جھگڑے محض اصطلاحات کے جھگڑے ہیں۔ چنانچہ ایک قصہ مثنوی میں بیان کیا ہے کہ ایک رومی' ایک عرب' ایک عجمی اور ایک ترک جن کے سامنے انگور دھرا تھا' آپس میں جھگڑنے لگے کہ یہ کیا چیز ہے۔ عرب نے کہا کہ یہ عنب ہے' ایرانی نے کہا تم غلط کہتے ہو' یہ تو انگور

ہے۔ اسی طرح رومی نے یونانی لفظ استعمال کیا اور ترک نے ترکی' ان کا جھگڑا فساد تک پہنچ گیا' یہاں تک کہ چاروں زبانیں جاننے والے نے ان کا جھگڑا چکایا کہ یہ انگور ہی کے لیے مختلف زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ادیان کا بھی یہی حال ہے کہ ان میں الفاظ مختلف استعمال ہوتے ہیں لیکن ان میں معنی یکساں ہوتے ہیں۔ نام روپ کے دھوکے نے لوگوں میں فساد مچا رکھا ہے۔ ادیان کے جو صحیفے ہیں' ان میں جو غیر محرف حصے حقیقی وحی کے ہیں' ان کی عبارتیں اور اصطلاحیں مختلف ہیں لیکن معنی کے لحاظ سے سب ایک ہیں اور درست ہیں۔ خدا کے پاس جو ازلی صحیفہ علم سرمدی کا ہے جس میں سے تمام صحائف آسمانی وقتاً" فوقتاً" ضرورت زمانہ کے مطابق نازل ہوتے ہیں' وہ ام الکتاب ہے جو سراپا معنی ہے اور بے لفظ کلام ہے۔ اسی مقام کے متعلق مولانا نے دعا کی ہے کہ:

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام   کاندرو بے حرف مے روید کلام

جو چیزیں دین کے ظاہری اسباب و وسائل و اعمال سے تعلق رکھتی ہیں' وہ بوقت ضرورت نازل بھی ہوتی ہیں اور تغیر احوال سے منسوخ بھی ہوتی ہیں۔ لیکن لوح محفوظ یا ام الکتاب جس کے متعلق ارشاد ہے کہ لا تبدیل لخلق اللّٰہ' اس میں سے کچھ منسوخ نہیں ہوتا۔ لکل اجل کتاب یمحو اللّٰہ ما یشاء و یثبت و عندہ' ام الکتاب

مولانا فرماتے ہیں کہ صحائف کے حروف محض ظروف ہوتے ہیں' ظروف بحر رواں میں سے بھرے بھی جاتے ہیں اور خالی بھی کیے جاتے ہیں لیکن بحر معانی میں کوئی کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ بحر معانی میں سے الفاظ و اعمال کی صورتیں موج و حباب کی طرح ابھرتی ہیں اور پھر دریا میں مل جاتی ہیں:

حرف ظرف آمد درو معنی چو آب   بحر معنی عندہ' ام الکتاب

بحر کو اگر کوزے میں الٹ بھی دیں تو اس میں اتنا ہی بھرے گا جتنی کہ اس میں گنجائش ہے' زیادہ سے زیادہ ایک دن تک کے استعمال کا پانی اس میں سما جائے گا۔ تعلیم لفظی اور عمل ظاہری کی بھی یہی کیفیت ہے:

گر بریزی بحر را در کوزہ   چند گنجد' قسمت یک روزہ

دین کے اصلی معارف وہی ہیں جو فاطر السموات والارض کی حکمت عالمگیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ لا تبدیل لخلق اللہ میں خلق سے مراد فطرت کے ازلی قوانین ہیں۔ مخلوقات کی خلقت میں تغیر ناگزیر ہے لیکن جن ازلی اصول کے ماتحت یہ تغیر ہوتا ہے وہ ام الکتاب یا خدا کے علم ازلی سے تعلق رکھتے ہیں، جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

عشق کے مضمون میں ہم نے مولانا کے اس عقیدے کو وضاحت سے بیان کیا ہے کہ کائنات کی تمام حرکت ارتقائی عشق ہی کی بدولت ہے۔ اس لحاظ سے عشق ہی معنی حیات ہے کیونکہ وہی مبدء حیات بھی ہے اور منتہائے حیات بھی۔ فیہ مافیہ میں مولانا فرماتے ہیں کہ کائنات کی صورتیں عشق کی فرع ہیں، عشق اصل ہے اور ہر صورت اس کی فرع۔ فرع کی صورت ہوتی ہے لیکن اصل کی صورت نہیں ہوتی۔ اسی لیے خدا جو تمام اصول کی اصل ہے، اس کی خود کوئی صورت نہیں، وہ سراپا معنی ہے۔

"صورت فرع عشق است کہ بے عشق ایں صورت را قدر نبود، فرع آں باشد کہ بے اصل نتواند بودن پس اللہ را صورت نگویند۔ چوں صورت فرع باشد، او را فرع نتواں گفتن۔ (شخصے گفت) کہ عشق نیز بے صورت متصور نیست و منعقد نیست۔ پس فرع صورت باشد۔ گوئیم چرا عشق متصور نیست بے صورت، بل انگیزندہ صورت است صد ہزار صور از عشق انگیختہ می شود، ہم ممثل ہم محقق، اگرچہ نقش بے نقاش نبود و نقاش بے نقش نبود و لیک نقش فرع بود و نقاش اصل، کحرکۃ الاصبع مع حرکۃ الخاتم۔ تا عشق خانہ نبود ہیچ مہندس تصور صورت خانہ نکند، و ہم چنیں گندم سالے بہ نرخ زرست، سالے بنرخ خاک و صورت گندم ہمانست، پس قدر و قیمت صورت گندم بہ عشق آمد۔ و ہم چنیں آں ہنر کہ تو طالب و عاشق آں باشی پیش تو آں قدر دارد و در دورے

دورے ← که آں هنر را طالبے نباشد آں هنر رانیاموزند و
نورزند۔ گویند که عشق آخرا فتقار است و احتیاج چیزے۔
پس چوں احتیاج اصل باشد و محتاج الیه فرع۔ گفتیم که ایں
سخن که می گوئی آخر ایں سخن از حاجت تو هست شد که چوں
میل ایں سخن داشتی ایں سخن زائیده شد۔ ے پس احتیاج
مقدم بود و ایں سخن از و زائید۔ پس بے او احتیاج را وجود بود'
پس عشق و احتیاج فرع نه بود (پرسنده گفت) که آخر مقصود
ازاں احتیاج این سخن بود پس مقصود فرع چوں باشد۔ گفتیم که
مقصود از درخت میوه است لهٰذا بیخ درخت که اصل می نماید
درحقیقت فرع درخت است۔"

اس گفتگو میں مولانا نے فرمایا تھا کہ صورت فرع عشق ہے۔ معترض نے کہا کہ عشق بھی تو بے صورت متصور و منعقد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ عشق خود صورت کا محتاج ہے' اس لیے عشق کو صورت کی فرع کیوں نہ کہیں؟ اس کا جواب مولانا نے یہ دیا کہ یہ صحیح نہیں ہے کہ عشق بے صورت متصور نہیں ہو تا۔ عشق صورتوں کو پیدا کرنے والا ہے۔ یا وہ صورتیں مثالی ہوں خواہ حقیقی صورت اور عشق کی مثال نقش اور نقاش کے باہمی تعلق سے سمجھ میں آ سکتی ہے کوئی نقش بے نقاش نہیں ہو سکتا اور کوئی نقاش بے نقش نگاری کے نقاش نہیں کہلا سکتا۔ لازم و ملزوم ہونے کے باوجود نقش فرع۔ ہے اور نقاش اصل۔ انگوٹھی کی حرکت سے انگلی بھی ضرور ہلتی ہے۔' دونوں حرکتیں ہم زمان ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود ایک حرکت اصل ہے اور دوسری اس کی فرع۔ کسی مکان کی تعمیر کی مثال لے لیجے' اگر گھر بنانے کا عشق کسی پر سوار نہ ہو تو کوئی مہندس کسی تعمیر خانہ کا تصور بھی نہ کرے۔ عشق خانہ نے تصور خانہ پیدا کیا اور تصور خانہ نے سنگ و خشت کی ایک منظم صورت اختیار کی' ایک اور مثال لیجے۔ گندم کا بھاؤ کسی سال کم یابی کی وجہ سے زر کے برابر ہوتا ہے اور کسی سال فراوانی کے باعث گندم مٹی کے بھاؤ بکتی ہے۔ کمیابی سے گندم کی طلب اور اس کا عشق بڑھ جاتا ہے اور یہ عشق اس کی قدر و قیمت بڑھا

دیتا ہے۔ ہر ہنر کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے طالب و عاشق ہوں تو ہنر کی نمود اور اس میں کمال پیدا ہوتا ہے اور اگر کسی زمانے میں کوئی اس کا طالب نہ رہے تو وہ ہنر بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ عشق حاجت اور طلب کا نام ہے۔ حاجت اصل ہے اور محتاج الیہ اس کو فرع۔ فرماتے ہیں کہ یہ جو تم بات کر رہے ہو تو یہ سخن بھی کسی حاجت سے پیدا ہوا ہے۔ کسی احتیاج اور میلان نے یہ کلام پیدا کیا ہے۔ احتیاج سخن پر مقدم تھی، احتیاج پہلے تھی اور سخن اس کے نتیجے کے طور پر ظہور میں آیا۔

عالم خلق میں ہر جگہ معنی صورت اختیار کر لیتے ہیں، کبھی وہ صورت مادی ہوتی ہے اور کبھی عالم مثال کی مثالی صورت فرماتے ہیں۔ کہ عقل اور فرشتہ ایک ہی چیز ہیں۔ عالم مثال میں فرشتوں کی صورت اور پر و بال عقل ہی کی مثالی نمود ہیں۔ درحقیقت عقل اور ملک ایک ہی چیز ہیں اور ان کی فطرت اور فعل بھی ایک ہی ہے۔ فرشتوں کی مثالی صورتوں پر مت جایئے، اگر ان کی مثالی صورتیں پگھل جائیں تو پر و بال وغیرہ کچھ نہ رہیں، خالص عقل ہی رہ جائے۔ ملائکہ کے معاملے میں عقل ہی ہے جو مجسم اور مصور ہو جاتی ہے۔ عقل اصلی ہے، صورت فرشتہ اصلی نہیں۔ اگر تم موم کا پرندہ بناؤ اور اس کے پر و بال بھی موم ہی کے بناؤ تو وہ پرندہ سراپا موم ہی موم ہے، پگھلاؤ تو موم کے سوا کچھ نہ نکلے گا، موم ہی تھا جو مجسم اور نقش پذیر ہو گیا تھا۔ اسی طرح یخ فقط پانی ہی کی ایک عارضی صورت ہے یخ کی صورتیں اور مجسمے بھی بن سکتے ہیں لیکن حقیقت میں وہی آب ہے جو عارضی طور پر صورت پذیر ہو گیا ہے۔

"عقل جنس ملک است۔ اگرچہ ملک را صورت ہست، و پر و بال ہست و عقل را نیست اما درحقیقت یک چیز اند و یک فعل می کنند و یک طبع دارند۔ بصورت نظر نمی باید کرد چوں دریں معنی یک فعل اند۔ مثلاً" صورت ایشاں را اگر بگدازانی، ہمہ عقل شود و ہیچ از پر و بال چیزے بیروں نماند۔ پس دانستیم کہ ہمہ عقل بودند، اما مجسم شدہ وایشاں را عقل مجسم گویند۔ ہمچناں از موم مرغے سازی با پر و بال اما، ے آں ہماں موم

باشد۔ چوں می گدازانی ہماں موم می شود بے سرو پاو پر و بال۔
پس دانستیم کہ موم ہماں است و مرغے کہ از موم سازند ہماں
مومیت مجسم، نقش گرفتہ۔ و ہم چنیں یخ آب است، اگر
بگدازد آب محض باشد اما پیش ازاں کہ یخ نہ شدہ بود کس
آں را در دست نتوانستے گرفتن۔ پس فرق بیش ازیں نیست
کہ آب نامصور مصور شدہ است۔"

جب تک روح کو عالم خلق اور عالم مثال سے واسطہ ہے، تب تک روحانی حقائق اس کو مصور ہو کر ہی نظر آئیں گے لیکن جب صورت سے معنی کی طرف قدم اٹھے گا تو صورتیں گداختہ ہو کر سراپا معنی بن جائیں گی۔ صورتوں کے غائب ہونے پر بھی معنی جوں کے توں قائم رہیں گے۔

مولانا کا جسم و صورت اور معنی کا فلسفہ اس بارے میں ارسطو کے فلسفے سے بہت کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ مادہ اور معنی کا باہمی ربط اسفل سے اعلیٰ تک اس انداز کا ہے کہ ہیولیٰ یا عدم معنی سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ اسفل اپنے سے بالاتر معنی سے وجود پذیر ہوتا ہے لیکن یہ معنی بالاتر معانی کے لیے جسم بن جاتے ہیں۔ ہر معنی کی لطافت ادنیٰ درجے کی کثافت یا مادے میں ظہور کرتی ہے، اس لیے کہ معنی کی لطافت مادہ اور جسم کی کثافت کے بغیر عالم خلق میں ظاہر نہیں ہو سکتی، روشنی کی وجہ سے چیزیں دکھائی دیتی ہیں، اگر کسی کثیف جسم پر روشنی نہ پڑے تو نہ وہ جسم نظر آئے اور نہ خود روشنی نظر آئے کیونکہ نور محض کے متعلق بھی یہ صحیح ہے کہ وہ ابصار کے ادراک میں نہیں آسکتا۔ کائنات میں بھی ارسطو کے نزدیک ایک تدریجی سلسلہ وجود ہے۔ ہیولیٰ یا عدم سے لے کر وجود مطلق یعنی خدا تک معنی میں مسلسل اضافہ ہوتا جاتا ہے اور جسم اور مادی صورت میں مسلسل کمی واقع ہوتی ہے۔ زندگی کا ارتقا لطیف سے لطیف تر معانی کی طرف ہے۔ خود روح حیوانی جسم حیوانی کے مقابلے میں لطیف تر ہے، اسی لیے تصور میں نہیں آتی لیکن روح حیوانی، روح عقلی کے مقابلے میں کثیف ہے اور بطور جسم ہے، پھر روح عقلی روح نبویؐ کے مقابلے میں بہ حیثیت جسم ہے کیونکہ روح نبوی میں نور شعور اس کے مقابلے

میں لطیف تر ہے۔ تمام تصورات اور صورتوں کا وجود خدا ہی کی بدولت ظہور میں آتا ہے کیونکہ ہستی مطلق ہی ان کی خالق ہے۔ کائنات میں بہ عقیدہ مولانا ایک ہی عالم نہیں بلکہ ہژدہ ہزار عالم ہیں' لیکن تمام عالموں میں کم و بیش صورت اور جسم کا دخل ہے خدائے تعالیٰ جو معنی مطلق ہے' وہ کسی عالم میں اور کسی صورت میں نہیں سماتا اور نہ اس سے خارج ہے:

"اجسام را عالمیست و تصورات را عالمیست و تخیلات و توہمات
راعالمیست و حق تعالیٰ و رائے ہمہ عالمہاست۔ نہ داخل و نہ
خارج۔"

ان تمام تصورات میں تصرفات حق ہیں۔ خدا ان تصورات کو بے چون و چگونہ اور بے قلم و آلت مصور کرتا ہے لیکن اگر ان صورت پذیرفتہ خیالات و تصورات کا کمال درجے کا بھی تجزیہ کرو' ہر صورت اور ہر جزو کی سینہ شگافی کرو اور اس کے ذرے ذرے کے اندر جھانکو' تب بھی اس اندیشہ الہٰی کو نہ پاؤ گے جو افکار یا اشیا میں صورت پذیر ہوا ہے۔ زندگی کی وہ حقیقت جو زندگی کی صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے وہ عام نفسی شعور کے کوائف میں بھی نہیں مل سکتی چہ جائے کہ جسم کی تحلیل سے کہیں ہاتھ آسکے۔ اس مضمون کو زمانہ حال کے ایک عظیم الشان فلسفی نے قریبا" انہی الفاظ میں پیش کیا ہے جو مولانا نے استعمال کیے ہیں۔ حقیقت حیات کے متعلق برگساں کی بصیرت اعلیٰ ترین مدارج میں مولانا کی بصیرت تک نہیں پہنچتی لیکن اس سے ادنیٰ سطح پر ان دونوں کے افکار میں بہت مماثلت بلکہ یک آہنگی معلوم ہوتی ہے۔ جس کسی نے برگساں کا فلسفہ پڑھا ہے' وہ اس مسئلے میں مولانا کے اس بیان سے اس کا مقابلہ کرے۔ علامہ اقبال برگساں کے فلسفے کے اسی پہلو کے بے حد مداح تھے اس لیے کہ وہ اس معاملے میں ان کے مرشد رومیؒ کا موید اور ہمنوا ہے۔

"اکنوں تصورات حق درنگر دریں تصورات کہ چوں ایں ہارا
بے چون و چگونہ' بے قلم و آلت مصور می کند۔ آخر آن خیال
و تصورات را اگر بطلبی و سینہ را شگافی و ذرہ ذرہ می کنی'

آن اندیشہ را نیابی درخون نیابی و در رگ نیابی' بالا وزیر درہیچ
جزوے نیابی۔ بے جہت و بے چوں و چگونہ و ہم چنیں بیروں
نیز نیابی۔"

برگساں حیات کی اسی بے چگونگی پر رک کر متحیر ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ حقیقت حیات کو پانے کا آلہ عقل جزوی اور عمل تحلیل و ترکیب نہیں بلکہ وہ وجدان حیات ہے جو ماورائے جہت ہے۔ مولانا اس سے ایک قدم آگے اٹھاتے ہیں جو نہایت اہم ہے۔ فرماتے ہیں کہ

"چوں تصرفات حق دریں تصورات بدیں لطیفی ست کہ بے
نشان است۔ پس اوکہ آفرینندہ ایں ہمہ است بنگر کہ چگونہ
بے نشان باشد وچہ لطیف لطیف لطیف خواہد بودن۔"

پھر فرماتے ہیں کہ جس طرح یہ قالب معنی کی نسبت سے اشخاص کثیف ہیں' اسی طرح یہ معنی باری تعالیٰ کے نزدیک جسم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہم جسے معنی کہتے ہیں وہ بھی خدا کی نسبت سے جسم اور صورت ہی ہے۔

"چنانکہ آں قالب ہا نسبت بہ معنی اشخاص کثیف اند' ایں معنی
الطیف بے چون و چگونہ نسبت بہ باری تعالیٰ اجسام و صور
کثیف اند۔"

زپردہ ہا اگر آں روح قدس بنمودی
عقول و روح بشر را بدن شمر وندے

(فیہ مافیہ' ص ۱۰۷' ۱۰۸)

اس کے بعد پھر اپنے وجدان کو دہراتے ہیں کہ حق تعالیٰ نہ عالم تصورات میں سماتا ہے اور نہ کسی اور عالم میں۔ اگر وہ تصورات میں سما سکتا تو تصور اس پر محیط اور حاوی اور اس سے اوسع ہوتا۔ ایسی حالت میں وہ خالق تصورات نہ ہو سکتا۔ اسی سلسلے میں فرماتے ہیں کہ

مسجد حرام پیش اہل ظاہر کعبہ است 'پیش عاشقان و خاصاں وصال حق است۔

فرماتے ہیں کہ خالص صورت پرست عقل اور احساس کا ادراک اتنا ضعیف

ہوتا ہے کہ ادنیٰ معانی تک بھی اس کی رسائی مشکل ہوتی ہے' چہ جائیکہ وہ معانی کے لطیف ترین مدارج تک پہنچ سکے۔ جس کو منارے کی بلندی پر اونٹ دکھائی نہ دے' وہ اونٹ کے منہ کے اندر کا بال کیسے دیکھ سکتا ہے۔

"اگر بشرح آں مشغول شویم اولیائے واصل سر رشتہ گم کنند
پس چنیں اسرار بخلق چساں تواں گفتن۔ یکے کہ شتر را بر منارہ
نمی بیند تار موئے در دہن شتر چوں بیند۔"

قلم ایں جا رسید و سر بشکست

گرچہ تفسیر و بیاں روشن گر است لیک عشق بے زباں روشن تر
است

دنیا میں ہر صورت ایک علامت یا ایک رمز ہے جو معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ جس نے دنیا کی زندگی کو خواب کہا وہ اسی لحاظ سے کہا کہ خواب میں انسان جو صورتیں دیکھتا ہے' وہ صورتوں کی حیثیت سے کوئی مستقل وجود نہیں رکھتیں۔ انبیا و اولیا نے سچ کہا ہے کہ دنیا میں انسان محو خواب ہیں اور سپنے دیکھ رہے ہیں۔ جب تک مر کر جائیں گے نہیں تب تک ان صورتوں کو مستقل اور اصل ہی سمجھتے رہیں گے' لیکن جاگنے کے بعد اپنے خوابوں کی تعبیر ان کے سامنے آئے گی۔ جسے تعبیر کہتے ہیں وہ خواب کی صورتوں کے معنی ہوتے ہیں' یہیں سے سمجھ لو کہ صورت اور معنی میں کس قسم کا رشتہ ہے۔ خواب میں دیکھتا ہے کہ کسی نے اس کے ہاتھ میں کچھ درہم رکھ دیے ہیں اور اسے کچھ دلپسند نقدی ہاتھ آئی ہے۔ کسی دانا سے اس کی تعبیر پوچھتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ کسی عالم سے تم کچھ اچھی اور مفید باتیں سنو گے۔ اب سوچو کہ دراہم کو جو دھات کے ٹکڑے ہیں' معنوی سخن سے کیا واسطہ۔ اسی طرح جب حقیقت کا انکشاف ہو گا تو اس کو معلوم ہو گا کہ دنیا میں جو کچھ دیکھتا سوچتا اور خواہش کرتا رہا ہے' اس کے اصلی معنی کیا تھے۔ لیکن ان معانی کو دنیا میں دیکھے ہوئے خوابوں سے وہی نسبت ہو گی جو درہم کو سخن سے ہے۔

الدنیا حلم النائم "تعبیر باش در آں عالم دگرگوں باشد کہ بایں نماند۔"
وہاں معبر الٰہی اس کی تعبیر کرے گا' اور اس تعبیر میں کوئی غلطی نہیں ہو سکتی

اور حقیقت کے بے پردہ ہونے کی وجہ سے کسی میں اس کو کوئی شک بھی نہیں ہو گا۔ مولانا نے جابجا مثنوی میں اس عقیدے کو بیان کیا ہے کہ قیامت کے حقیقی معنی یہی ہیں:

السماء انشقت آخر از چہ بود   از یکے چشمے کہ ناگاہ بر کشود

نظر کا فلک شگاف اور حقیقت شناس ہو جانا ہی قیامت ہے۔

پس قیامت شو قیامت را ببیں   دیدن ہر چیز را شرط است ایں

جس طرح ہر صورت کسی معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے' اسی طرح ہر شے کا وجود اور اس کی طلب کسی مقصد کے ماتحت ہے۔ جس چیز کے متعلق بھی انسان سے پوچھو کہ اس کو کیوں مطلوب ہے تو وہ اس کی کوئی غرض یا مقصد بتائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی چیز فی نفسہ مقصود نہیں ہوتی تمام مطلوبات اقدار و مقاصد کے ساتھ وابستہ ہیں۔ مثلاً کسی سے پوچھو کہ بازار میں کیوں جانا چاہتا ہے؟ وہ کہے گا کہ کھانے پینے کے لیے سودا سلف خریدنا ہے۔ پھر پوچھو کہ آٹا روٹی اور گوشت سبزی کی کیا ضرورت ہے؟ وہ جواب دے گا کہ جسمانی زندگی کو قائم رکھنا ہے۔ پھر پوچھو کہ جسمانی زندگی کے بقا کی کیا ضرورت ہے اور اس سے کیا مقصود ہے؟ تو وہ کوئی مقصد حیات بتائے گا جو مختلف انسانوں میں مختلف ہو گا۔ اسی طرح ہر فعل کے متعلق چون و چرا ہو سکتا ہے' اس لیے کہ انسان کسی فعل کو مقصود بالذات نہیں سمجھتا بلکہ اس کو اس سے خارج اور بالاتر کسی مقصد اور معنی کا ذریعہ یا وسیلہ خیال کرتا ہے۔

"ہمہ چیزہائے عالم از مال' زن و جامہ و املاک و اسباب مطلوب لغیرہ است' مطلوب لذاتہ نیست۔"

اگر روپے کا مقصد روٹی خریدنا اور روٹی کا مقصد بھوک کا رفع کرنا ہے' تیرے پاس ہزار درہم ہوں اور ان سے روٹی نہ مل سکے تو خود درہموں کو کھا کر غذا حاصل نہیں کر سکتا۔ روٹی کپڑا' مال اسباب' زن و فرزند سب کے متعلق سوال کرو تو مقصود ان سے خارج اور بالاتر نکلے گا۔

کہتے ہیں کہ خلیفہ ہارون الرشید کو ایک ولی اللہ (عبداللہ بن مبارک) نے پوچھا کہ اگر تو صحرا میں گم کردہ راہ اور بے یار و مددگار ہو اور کہیں سعی و تلاش

سے پانی کے دستیاب ہونے کی توقع نہ ہو اور ایک شخص تجھے یہ پیشکش کرے کہ اگر آدھی سلطنت میرے حوالے کرے تو پانی کا ایک پیالہ تیرے لیے مہیا کر سکتا ہوں' تو تو یہ سودا کرنے پر تیار ہو جائے گا یا نہیں؟ اس نے کہا کہ ہاں اگر ہلاکت نظر آ رہی ہو اور اس کے بغیر چارہ نہ ہو کہ کچھ پانی پی کر اپنی جان بچاؤں تو یقیناً" اس کے لیے تیار ہو جاؤں گا۔ اس کے بعد اس نے پوچھا کہ اگر وہ پانی پی چکنے کے بعد تجھے پیشاب کی شدید حاجت معلوم ہو لیکن پیشاب اندرونی اعضا کی رکاوٹ سے بند ہو جائے اور تو شدید درد و کرب میں مبتلا ہو اور پھر تجھ سے پوچھا جائے کہ باقی نصف سلطنت حوالے کرو تو تیرا پیشاب جاری ہو سکتا ہے' اور تو درد و کرب اور موت سے نجات پا سکتا ہے تو تو اس سودے پر راضی ہو گا؟ یا نہیں خلیفہ نے کہا کہ ایسی مجبوری میں راضی ہونا پڑے گا۔ اس ولی اللہ نے فرمایا کہ ہارون! ایسی مملکت پر مغرور ہونا اور عاقبت سے غافل ہونا کہاں تک درست ہو سکتا ہے جس کی قیمت ایک پیالہ پانی ہو' خواہ جسم کے اندر داخل کرنے کے لیے یا اس سے خارج کرنے کے لیے۔ کہتے ہیں کہ ہارون کو بہت عبرت ہوئی اور وہ زار و قطار رونے لگا۔

سلسلہ مقاصد کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ یہ تسلسل خدا پر ختم ہوتا ہے' والی ربک المنتھی۔ جملہ چیزہا مسلسل است تا بحق جل شانہ' اوست کہ مطلوب لذاتہ است او را برائے اوخواہند نے برائے چیز دگر کہ چوں ورائے ہمہ است و بہ از ہمہ و لطیف ترو شریف تر از ہمہ۔ پس اوا برائے کم از و چوں خواہند۔ چوں بحق رسیدند مطلوب کلی رسیدند از آنجا دگر گذر نیست۔

اسی سے طلب جنت کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے۔ نعیم جنت کی ایک ظاہری تاویل ہے اور ایک معنوی تاویل۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جنت کی چیزوں اور اس دنیا کی چیزوں میں فقط نام مشترک ہے' ان کی حقیقت مشترک نہیں۔ مولانا کے عقیدے کے مطابق جو تمام اولیائے کرام کا عقیدہ ہے' جنت سے جسمانی لذات کا طالب طالب حق نہیں ہے۔ وہ اپنی نیکیوں کے معاوضے میں اور اپنی عبادت کی مزدوری کے صلے میں ایک ادنیٰ اجر کا طالب ہے۔ جسمانیت یا عالم صور خواہ اس عالم' میں ہوں اور خواہ اس عالم میں پست تر درجے کے مظاہر ہیں۔ ان کو مقصود

بالذات بنانا جسمانیات ہی کے عالم میں گھومنا ہے۔ اصل اطاعت معرفت حق اور دیدار الٰہی کے حصول کے لیے ہونی چاہیے۔ رجائے نعیم خلد اور بیم عذاب دوزخ سے جو نیکی کی جائے وہ نیکی نہیں، بلکہ ایک ادنیٰ درجے کی تجارت ہے، جو بقول مولانا زندگی کا خواب ہی ہے۔ اس کی تعبیر نہیں۔ بعض اولیائے کرام کا وجدان ہے کہ آخرت میں بعض لوگ ایسے بھی ہوں گے جن کو جنت کی طرف بلایا جائے گا، لیکن وہ اس کی طرف رخ نہیں کریں گے۔ وہ کہیں گے یہ ہمارا مقصود نہ تھا اور نہ اب ہے۔ ہم تو واصل بحق ہونے اور اس کے دیدار سے مشرف ہونے کے طالب ہیں۔ حضرت رابعہ کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ ایک روز وہ بازار میں سے گزر رہی تھیں، ایک ہاتھ میں کسی ظرف میں کچھ آگ تھی، اور دوسرے ہاتھ میں پانی کا کٹورا تھا۔ پوچھا کہ کدھر جا رہی ہیں؟ فرمایا کہ اس آگ سے جنت کو آگ لگانے اور اس پانی سے دوزخ کی آگ بجھانے جا رہی ہوں تاکہ لوگوں کی طاعت خالص ہو جائے اور لوگ محض اجر و عذاب کی وجہ سے نیکی نہ کریں یا برائی سے نہ بچیں۔

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

(غالب)

جنت اور دوزخ کی مثالی صورتوں کو بھی مولانا صورتیں ہی سمجھتے ہیں جن کے معانی ان سے ماورا ہیں، اور معانی کا منتہیٰ اور مصدر خود خدا کی ذات ہے۔

منزل ما کبریاست

فرماتے ہیں کہ مقصد و معنی کے حصول کے لیے خدا کی ایک عجیب و غریب سنت ہے۔ بہت سے لوگ مقصود اصلی سے غافل ہو کر بھی خدا کے مقاصد کے لیے کام کر رہے ہیں، مثلاً" خدا چاہتا ہے کہ دین محمدؐ کی عظمت قائم ہو، یہ دین غالب ہو اور ابدالدہر تک قائم رہے۔ بہت سے مفسر تفسیریں لکھنے بیٹھ گئے، چار چار جلدیں، آٹھ آٹھ جلدیں اور دس دس جلدیں ضخیم لکھ ڈالیں۔ ان میں اکثر کی نیتوں کو ٹٹولا جاتا تو یہی بات نکلتی کہ اپنے اظہار علم و فضل کی خاطر یہ ساری محنت کر رہے ہیں۔ زمخشری نے کشاف میں صرف و نحو اور لغت میں بڑی دقیقہ سنجی کی ہے اور بڑی فصیح

عبارت لکھی ہے' براہ راست مقصد برائے اظہار فضل خود' لیکن اس سے مقصود حق بھی حاصل ہو گیا۔ اسی طرح کئی لوگ غرض حق سے غافل ہو کر بھی کار حق کر رہے ہیں۔ خود ان کا مقصد کچھ اور ہوتا ہے لیکن بالواسطہ خدا کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ خدا چاہتا ہے کہ نسل انسانی قائم رہے۔ لوگ اپنی لذت کے لیے شہوت رانی کرتے ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر اولاد پیدا ہو جاتی ہے جو سبب قوام عالم ہے۔ یہ حقیقت اور انجام سے غافل لوگ بھی بندگی حق ہی میں مشغول ہیں' الا ایشاں باں نیت نمی کنند۔ اسی طرح بعض لوگ عظیم الشان مسجدیں بناتے ہیں' اس کی عظمت اور آرائش صحن و سقف پر زر کثیر خرچ کرتے ہیں۔ اس سے قبلہ رو ہو کر نماز پڑھنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے' ہرچند کہ مقصود ایشاں آں نبود۔

فرماتے ہیں کہ اولیا کی بزرگی ان کی صورت کی وجہ سے نہیں' ان کی بزرگی روحانی مراتب کی بزرگی ہے' جس کا تعلق نہ جسمانی صورت سے ہے اور نہ مکانی رفعت سے' اصل بزرگی مرتبہ حیات کی بزرگی ہے' اگر کوئی کہے کہ درہم پول یا پیسے سے اوپر ہے تو یہ قدر و قیمت کی بڑائی ہے یہ بڑائی کوئی مکانی بالائی نہیں۔ اولیا کوئی مکانی رفعت نہیں رکھتے' کوئی ظاہر پرست یہ نہ سمجھ لے کہ ہم خاک پر رہتے ہیں اور وہ افلاک پر۔ یہ خاک و افلاک سب جہات و صور کا عالم ہے۔ عالم روحانی کا عروج اور طرح کی چیز ہے۔ اگر چاندی کو کوٹھے پر رکھ دو اور سونے کو زمین پر' تب بھی سونا چاندی سے اوپر ہی ہے۔ اسی طرح لعل سونے سے بالا تر ہے' خواہ سونے سے نیچے پڑا ہو اور خواہ اس کے اوپر۔ آٹے کو چھانتے ہیں تو گندم کا بورا چھلنی کے اوپر رہتا ہے اور آٹا نیچے گرتا ہے۔ اس کے باوجود ان میں سے اوپر کا درجہ آٹے ہی کو حاصل ہے۔ عالم معانی میں بلندی از روئے صورت نہیں ہے' وہاں خاک و افلاک کی مکانی بلندی اور پستی کے کچھ معنی نہیں۔ جن ظاہر پرستوں نے ملائکہ اور خدا کا مسکن افلاک اور عرش تصور کر لیا ہے' وہ حقیقت حیات سے بے خبر ہیں۔ ترقی یافتہ روح کے متعلق فرماتے ہیں کہ

"پس بالائی از روئے صورت نیست۔ در عالم معانی چوں آں گوہر در اوست علیٰ کل حال او بالاست۔"

مثنوی میں بعض مقامات پر صورت و معنی کے مماثل بحث حقیقت روح کے ضمن میں آ جاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ لوگ روحوں کو جسموں کے ساتھ وابستہ سمجھ کر اس دھوکے میں پڑ گئے ہیں کہ شاید عالم روحانی میں بھی تذکیرو تانیث کی تقسیم ہو گی۔ مولانا کے عقیدے کے مطابق جسموں کی تفریق محض تفریق صوری ہے ورنہ حقیقت وہی ہے جو قرآن نے بیان کی ہے کہ خلقناکم من نفس واحدۃ۔ عالم خلق میں تذکیرو تانیث کی تفریق لابدی ہوتی ہے کیونکہ از روئے قرآن خدا نے عالم خلق میں ہر جگہ جوڑے بنائے ہیں۔ یہ جوڑے صرف نباتات و حیوانات ہی میں نہیں ملتے بلکہ کائنات کے ہر شعبے میں مثبت و منفی قوتیں کار فرما ہیں' ایک کا دوسرے کے ساتھ جوڑ ہے۔ یہ جوڑے بظاہر اضداد معلوم ہوتے ہیں لیکن ان اضداد کی حقیقت جو ضدین میں کار فرما ہوتی ہے' ایک ہی حقیقت ہوتی ہے۔ تفریق سے توحید کی طرف قدم اٹھانا ہی عرفان کا ارتقا ہے روحانیت کے بلند مدارج میں پھر تذکیرو تانیث غائب ہو جائے گی۔ عام زبان میں نفس یا روح کے لیے تانیث استعمال ہوتی ہے' لیکن مرد وزن میں روح کی جو حقیقت ہے وہ نہ مذکر ہے اور نہ مونث لہٰذا روحانیت کے وجدانی مقامات پر مرد وزن کی تفریق باقی نہ رہے گی۔ جنھوں نے جنت ہی کو مقصود بنا لیا ہے وہ وہاں بھی مرد وزن کی تقسیم کو لابدی سمجھتے ہیں۔ یہ ایک غلطی ہے جس میں اکثر اہل ظاہر مبتلا ہیں۔ مرد وزن کی تقسیم عالم خلق میں بقائے نسل انسانی اور افزائش نسل انسانی کا ایک لازمی ذریعہ ہے۔ جہاں مقصود یہ نہ رہے وہاں یہ تقسیم بھی کسی کام نہیں آ سکتی۔ دیدار الٰہی کے استغراق میں مرد وزن کی تقسیم کہاں قائم رہ سکتی ہے۔ یہ تو عالم اجسام' عالم صورت اور عالم اضداد کے قانون کے ماتحت عمل میں آئی ہے۔ انسانی روحیں جب ان امتیازات سے بالا تر ہو جائیں گی تو وہاں اس تفریق کی ضرورت نہ رہے گی۔ یہاں اپنی زبان میں نفس کو مذکر کہہ لو یا مونث' اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔ روح کی حقیقت اس تذکیرو تانیث سے متاثر نہیں ہوتی:

اے رہیدہ جان تو از ما و من — اے لطیفہ روح اندر مرد و زن

مرد وزن چو یک شوند آں یک توئی — چونکہ یک ہا محو شد آں تک توئی

لیک از تانیث جاں را باک نیست روح را با مرد و زن اشراک نیست
از مونث وز مذکر برتر است این نہ آں جان است کز خشک و تر است

مثنوی کے دفتر اول میں فرماتے ہیں کہ عالم خلق میں یہ لازمی ہے کہ معنی کسی نہ کسی صورت میں ظاہر ہوں۔ اگر خدا کو مجرد معنویت کا اظہار مقصود ہو اور تمام ظواہر کے حجابات اٹھ جائیں تو خلق عالم عاطل و باطل ہو جائے

گر بیان معنوی کامل شدے خلق عالم عاطل و باطل شدے

اگر محبت الٰہی فقط تفکر اور معنویت ہی کے عالم میں رہے تو نماز اور روزہ کے ظاہری اعمال بے مصرف ہو جائیں۔ عالم خلق کے اندر ضروری ہے کہ محبت کا اظہار کچھ ظاہری اعمال سے بھی ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جن دوستوں میں باہمی محبت ہوتی ہے وہ ایک دوسرے کو کچھ مادی اشیا کے تحفے دیتے رہتے ہیں۔ محبت تو کوئی مادی چیز نہیں ہے لیکن مادی تحفوں میں اس کا اظہار ضروری ہوتا ہے' اگرچہ محبت ایک معنی ہے اور تحفے محض صورتیں ہیں۔ ان مادی صورتوں سے محبت پنہاں کی گواہی ملتی ہے' لہٰذا دین کے اندر اعمال ظاہری بیکار نہیں ہیں بلکہ اندرونی میلانات کے شاہد ہیں:

گر محبت فکرت و معنی ستے صورت صوم و نمازت نیستے
ہدیہ ہائے دوستاں بایک دگر نیست اندر دوستی الا صور
تا گواہی دادہ باشد ہدیہ ہا بر محبت ہائے مضمر در خفا
زآنکہ احساں ہائے ظاہر شاہد ند بر محبت ہائے سرے ارجمند

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صورت ہمیشہ معنی کی مظہر نہیں ہوتی بعض اوقات صورت عمل دھوکے اور ریا کاری کے لیے بنائی جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ واقعہ ہے کہ اگرچہ صورت عام طور پر معنی کی طرف رہبر ہوتی ہے اور صورتوں کا صحیح مقام اور مصرف بھی یہی ہے' لیکن کبھی کبھی رہزن بھی رہبر کا بھیس اختیار کر لیتے ہیں' اسی لیے ریا کی نماز پڑھنے والوں پر قرآن نے بھی لعنت کی ہے۔ پرندوں کا شکار کرنے کے لیے صیاد پرندوں کی بولی کی ہو بہو نقل کرنا سیکھ لیتے ہیں' کہیں چھپ کر بیٹھ جاتے ہیں اور پرندے کی بولی بولتے ہیں۔ باغ میں پرندے سمجھتے

ہیں کہ کوئی ہمارا ہم صفیر پرندہ چہک رہا ہے اسی لیے وہ بے تکلف صیاد کے کہیں قریب دام کی لپیٹ میں آکر مطمئن ہو کر بیٹھ جاتے ہیں اور اس دھوکے میں پکڑے جاتے ہیں۔ مولانا نے مثنوی میں ریا کار علما اور جھوٹے صوفیوں کے لیے اکثر یہی مثال استعمال کی ہے۔ اسی طرح کبھی کسی اوباش کو خیال ہوتا ہے کہ لوگ مجھے شراب سے مست سمجھیں، شراب اس کو میسر نہیں آتی، خالی چھاچھ پی کر بہکی باتیں کرنے لگتا ہے اور مختلف صورتوں سے مستی کا اظہار کرتا ہے۔ یہی حال صوم و صلوۃ میں ریا کاری کرنے والے کا ہے:

مست گاہے از مے و گاہے زدوغ — شاہدت گہ راست باشد گہ دروغ
ہائے و ہوئے سرگرانی ہا کند — دوغ خوردہ مستی پیدا کند
می نماید جدوجہدے بس تمام — آں مرائی در صلوۃ و در صیام
چوں حقیقت بنگری غرق ریاست — تا گماں آید کہ او مست ولاست
تا نشان باشد برآنچہ مضمر است — حاصل افعال برونی . رہبر است
گہ گزیدہ باشد و گاہے سقط — راہبر گہ حق بود گاہے غلط

پس خدا سے دعا کرنی چاہیے کہ وہ ہم کو کجی و راستی اور ریا و حقیقت میں تمیز کی قوت عطا کرے اور صورت معنی کی طرف رہبر ہونے کی بجائے رہزن نہ ہو جائے:

یا رب آں تمیز دہ مارا بخواست — تا شناسیم آں نشان کج ز راست

فرماتے ہیں کہ اصل غرض تو محبت کی حقیقت ہے۔ عام طور پر کوشش اور افعال سے اس کا اظہار کرنا پڑتا ہے تاکہ ان علامتوں سے محبت کی حقیقت واضح ہوتی رہے، اور اظہار حقیقت سے حقیقت بھی استوار ہو، لیکن محبت کا تعلق اگر فطرت میں استوار ہو جائے تو اصل سبب موجود ہے پھر ظاہری اثر اور علامت کی چنداں ضرورت نہیں رہتی۔ فرماتے ہیں کہ قرابت کا تعلق محبت کا نتیجہ نہیں، بلکہ فطرتاً" محبت کا سبب ہے۔ یہ سبب خود ہی مظہر ہے خواہ اس کا قصداً" اظہار نہ کیا جائے۔ محبت کے اعلیٰ مقام میں انسان سبب اور اثر کا غلام نہیں رہتا۔ جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے وہ محبت کی فطرت سے سرزد ہوتا ہے۔ محبت کے اظہار کے لیے

بالقصد علامات پیدا کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ محبت سے اعمال صالحہ ضرور ظہور پذیر ہوں گے، لیکن وہ کسی مقصود یا ارادے کی وجہ سے نہ ہوں گے جو کچھ ہو گا وہ فطرت کے تقاضے سے پیدا ہو گا:

در اثر نبود سبب ہم مظہر است　　ہمچو خویشی کز محبت مخبر است
نبود آنکہ نور حقش شد امام　　مر اثرہا یا سبب ہا را غلام
چونکہ نور اللہ درآید در مشام　　مر اثر را یا سبب نبود غلام
تا محبت در دروں شعلہ زند　　زفت گردد واز اثر فارغ شود
حاجتش نبود پئے اعلام مہر　　چوں محبت نور خود زد بر سپہر

اس کے بعد صورت اور معنی کے باہمی تعلق کے متعلق پھر اپنا نظریہ دہراتے ہیں اور وہی مضمون بیان کرتے ہیں جس کو کئی ڈھنگ سے باندھ چکے ہیں کہ صورت معنی کی مظہر ہونے کی حیثیت سے اس سے قریب بھی ہے اور دور بھی۔ پہلے کئی مثالیں دے چکے ہیں کہ معنی سے سخن پیدا ہوتا ہے اور سخن معنی کی طرف رہبری کرتا ہے کیونکہ وہ معنی کی ظاہری علامت ہے لیکن معنی میں نہ جسم ہے نہ مادہ، نہ حرکت نہ جہت، اس کے برعکس سخن مادی عالم میں ہوا کا تموج ہے۔ مادی زبان کے ہلنے سے مادی کان پر ارتعاش پیدا کرتا ہے۔ اب دیکھ لو کہ سخن معنی سے قریب بھی ہے اور اپنی ماہیت میں معنی سے کس قدر بعید بھی۔ یہاں ایک اور مثال بیان کرتے ہیں کہ دیکھو دانہ آب و خاک و آفتاب کے تعاون سے نشوونما پا کر درخت بن جاتا ہے درخت میں تنہ ہے، شاخیں ہیں، پتے ہیں، شگوفہ ہے، ثمر ہے لیکن ان میں کسی چیز کو نہ آب کہہ سکتے ہیں، نہ خاک، نہ آفتاب۔ یہ سب عناصر درخت میں مظہر ہوئے ہیں: لیکن درخت ان سب سے مختلف ہے:

گرچہ شد معنی دریں صورت پدید　　صورت از معنی قریب است و بعید
در دلالت ہمچو آبند درخت　　چوں بماہیت روی دوراند سخت
دانہ بیں کز آب و خاک و آفتاب　　چوں درختے گشت در عالم شتاب
در بماہیت بگردانی نظر　　دور دور اند ایں ہمہ از یک دگر

مولانا کا ایک اور عقیدہ ہے جس کو دوسرے ضمن میں بھی بیان کیا گیا ہے

لیکن یہاں اس مضمون میں بھی اس کا کسی قدر خلاصہ لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ کائنات میں ہم کو جو محسوسات و صور معلوم ہوتے ہیں ان کی آفرینش کیوں اور کس طرح ہوتی ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ عقیدہ توحید کے مطابق ہر چیز کا خالق خدا ہے خلاق معانی بھی خدا ہے۔ اور خلاق صور بھی خدا' لیکن عالم خلق میں ہر جگہ سلسلہ سبب و اثر ہے۔ خاص خاص اثرات خاص خاص اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک روح انسانی حسب توفیق صفات الہیہ سے بہرہ اندوز ہے' اس لیے عالم خلق میں کچھ اسباب و اثرات روح انسانی کی خلاقی کا نتیجہ ہیں یا روح کی حالتیں مختلف اجسام و صور پیدا کرتی ہیں۔ فلسفے میں ایک قدیم مسئلہ معرکتہ الآرا رہا ہے کہ نفس مادی مظاہر کی پیداوار ہے یا مادی مظاہر نفس ہی کی کیفیات ہیں۔ ایک گروہ میٹیر یلسٹ یا مادہ پرست ہے اور دوسرا گروہ آئڈ یلسٹ کہلاتا ہے جو عقل یا نفسیت کو مرکز وجود تصور کرتا ہے۔ حکما کی تقسیم کے مطابق مولانا اس موخر الذکر نفسی یا روحی طبقے کے ایک امام ہیں۔ ان سے ما قبل حکما میں افلاطون بھی ائمہ روحیت میں سے ہے۔ یہ طبقہ محسوسات و اجسام و صور کو روحیت کا مظہر قرار دیتا ہے۔ مولانا کا عقیدہ ہے کہ حقیقی وجود ارواح کا ہے۔ یہ روحیں اپنی اصل یعنی خدا کی طرف رجعت کے شوق میں ہر قدم پر نئے آلات اور نئے قالبوں سے کام لیتی ہیں۔ ہر منزل میں روح کی عقل اور اس کا احساس مختلف ہوتا ہے' اور حصول اغراض کے لیے اس کو نئے قالب بنانے پڑتے ہیں' اور یہ قالب حقیقت میں آلات ہوتے ہیں جن سے ارتقا کی کسی منزل میں خاص کام لینا مقصود ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر روح شروع سے مختلف قالب بناتی ہوئی چلی آرہی ہے۔ پہلے جمادی قالب بنایا' پھر نباتی قالب بنایا' پھر انسانی قالب بنایا' اس سے اوپر اس کو نئے قالبوں کی ضرورت پڑے گی تو مناسب قالب بنا لے گی۔ عالم میں جو صورتیں روح کو نظر آتی ہیں' ان کا تعلق اس کے اپنے محسوسات سے ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے روح انسانی اپنے قالب کی بھی صورت گر ہے اور عالم صور کی صورت گر بھی وہی ہے۔

ہمچو سبزہ بارہا روئیدہ ام یک صد و ہفتاد قالب دیدہ ام

جب قالب ہم ہی سے ہست ہوتا ہے تو لازمی ہے کہ مختلف حاسوں سے جو

محسوسات ہوتے ہیں وہ بھی قالب کی پیداوار نہیں بلکہ قلب کی پیداوار ہیں۔ قلب کی تبدیلی کے ساتھ ہی محسوسات کا رنگ بھی بدل جاتا ہے:

قالب از ما ہست شد نے ما ازو　　　بادہ از ما مست شد نے ما ازو

گرمی سردی، شیرینی، تلخی، رنگ و بو سب نفسی احساسات ہیں جن کا کوئی مستقل خارجی وجود نہیں۔ ایک مشہور فلسفی بارکلے نے اس نظریے کو بڑے مستحکم دلائل سے استوار کیا کہ یہ سب محسوسات کسی مستقل مادی دنیا کی پیداوار نہیں بلکہ نفسی تاثرات یا ارتسامات ہیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ روح اپنا قالب اسی طرح بناتی ہے جس طرح زنبور اپنا گھر بناتا ہے:

ماچو زنبوریم و قالب ہاچو موم　　　خانہ خانہ کردہ قالب راچو موم

چرخ کی گردش بھی ہمارے شعور کی پیداوار ہے، چرخ اور اس کی گردش کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی جو ہمارے شعور سے مستغنی ہو:

بادہ در جوشش گدائے جوش ماست　　　چرخ در گردش اسیر ہوش ماست

مغرب میں فلسفہ جدید کے امام اعظم کانٹ کا بھی یہی نظریہ تھا کہ عالم خلق میں محسوسات اور معقولات سب اسیر ہوش ماست، یہاں تک کہ علت و معلول کا قانون اور زمان و مکان کے سانچے سب نفس کے آلات ہیں۔ ہستی علی الاطلاق کیا ہے اس کا کوئی حسی یا عقلی یا استدلالی عالم نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال بھی اسی عقیدے کے تھے:

جہان ما کہ پایا نے ندارد　　　چوں ماہی دریم ایام غرق است

لیکن یہ یم ایام اس ایک جام میں غرق ہے جس کو روح انسانی کہتے ہیں۔ جو حیثیت زمان کی ہے وہی حیثیت مکان کی ہے۔

یم ایام دریک جام غرق است

اس نظریے کے لحاظ سے آفرینش اجسام اور آفرینش صور دونوں قلب انسانی کی وساطت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ جس زمان و مکان کو ہم اپنے سے خارج ایک مستقل حقیقت سمجھتے ہیں وہ ایک اعتباری چیز ہے، ورنہ:

نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ

تمام مثنوی اس مضمون سے بھری پڑی ہے کہ صورت کی طرف نہ جاؤ اور اسی کو حقیقی وجود نہ سمجھ لو کیونکہ صورت معنی کی مظہر ہے اور معنی روحی چیز ہیں۔ روح ہی کی وساطت سے عالم صور وجود میں آتا ہے۔ حقیقت اور عالم معنی کی طرف آؤ جو کمال درجے کی صورت گری کے باوجود خود بے صورت ہے بے جسم ہے اور بے جہت ہے اور جس کے اندر ماضی' حال اور مستقبل کی تقسیم والا زمان بھی نہیں ہے کیونکہ اس قسم کا زمان بھی جہت اور مکانیت سے آلودہ ہے۔ عالم صور و محسوسات کا روح انسانی کی پیداوار یا اس کا پر تو ہونا ایک نہایت درجہ عسیر الفہم مسئلہ ہے لیکن بڑے بڑے حکما کا یہی مذہب رہا ہے اور عارف رومی اس معاملے میں ان حکما کے ہم نوا ہیں اور اپنے روحانی وجدان سے اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ عالم مادی پشت آئینہ ہے اور روئے آئینہ خود قلب ہے۔

آئینہ کردم عیاں روئش دل و پشتش جہاں

غالب کا اسی مضمون کا شعر ہے:

از مہر تا بذرہ دل و دل ہے آئینہ طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

مثنوی میں ایک مقام پر مولانا افسوس کرتے ہیں کہ لوگ پشت آئینہ کی زیبائش میں محو ہو جاتے ہیں اور اس میں زرو جواہر جڑنے لگتے ہیں لیکن روئے آئینہ جو اصل مقصود ہے اس کی طرف سے لا علم اور غافل ہوتے ہیں۔ نظامی بھی کہتا ہے

دل عالم توئی' خود را مبیں خرد بایں ہمت تواں گوئے از فلک برد

اگر دل عالم توئی درست ہے تو تمام محسوسات و صور کی آفرینش اسی دل سے ہے۔ ہماری آگہی کا انداز اگر اور ہوتا تو یہ عالم بھی ویسا نہ ہوتا جیسا کہ اب دکھائی دیتا ہے اور اگر اب بھی آگہی کا انداز بدل جائے تو یہ موجودہ عالم ناپید اور ایک نیا عالم پیدا ہو جائے:

نامصور یا مصور گفتن است باطل آمد بے زصورت رستنست
نامصور یا مصور پیش اوست کہ ہمہ مغز است و بیروں شد زپوست

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک　　نقشہا بینی بروں از آب و خاک
ہم بہ بینی نقش و ہم نقاش را　　فرش دولت را ہم فراش را
چوں خلیل آمد خیال یار من　　صورتش بت معنی او بت شکن

فرماتے ہیں کہ صورت اور بے صورتی یا عالم ظاہر اور عالم معنی کا تعلق اسی عارف کی سمجھ میں آ سکتا ہے جو حقیقت شناسی میں خود سراپا مغز ہو گیا ہے۔ عرفان حقیقت میں صور و نقوش ناپید نہیں ہوتے بلکہ اس آب و خاک کی صورتوں کے علاوہ اور نقوش بھی نظر آتے ہیں لیکن نقش و نقاش کا باہمی رابطہ معلوم ہو جاتا ہے۔ اصل حیات صورت گر بھی ہے اور بت شکن بھی۔

عالم اسباب

سلسلہ علت و معلول

حکما سائنس، فلاسفہ اہل دین، اور صوفیہ سب کے ہاں سلسلہ علت و معلول کی توجیہات ملتی ہیں لیکن توجیہات میں بے حد اختلافات نظر آتے ہیں۔ کسی نظریہ حیات میں یہ امر نہایت اساسی اور اہم ہوتا ہے کہ دنیا میں جو سلسلہ علت و معلول نظر آتا ہے، اس کی ماہیت کیا ہے۔ انسان نے جب آزادانہ طور پر ماہیت کائنات پر غور و خوض شروع کیا تو یہ اذعان اس میں موجود تھا کہ مظاہر کی کثرت اور اس کا تنوع ظاہری اور اعتباری ہے حقیقی نہیں۔ تمام مظاہر اور اعراض کی تہ میں کوئی ایک جوہر ہے اور اشیا کی کثرت اسی ایک جوہر کی متغیر صورتوں سے پیدا ہوتی ہے۔ مغربی فلسفہ کی تاریخ کو طالیس ملطی سے شروع کرتے ہیں کہ اس نے کہا کہ کائنات کا اصلی جوہر پانی ہے، گویا پانی بحیثیت جوہر علت ہے اور تمام اشیا و حوادث اس کے معلول ہیں۔ اس کے بعد دوسروں نے کہا کہ نہیں ہوا اصلی جوہر ہے یا آگ اصلی جوہر ہے۔ اس کے ساتھ ہر ایک کو طبع آزمائی کرنی پڑتی تھی کہ اس کی توجیہ کرے کہ ایک جوہر بسیط کو علت مانا جائے تو یہ مختلف اور متضاد نما کثرت کہاں سے آئی۔ کچھ اسی قسم کا سوال ان مفکرین کے دلوں میں بھی ابھرتا تھا جسے غالب نے جو وحدۃ الوجود کا قائل تھا، ان اشعار میں بیان کیا ہے:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے

سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں ابر کیا چیز ہے' ہوا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں عشوہ و غمزہ و ادا کیا ہے

مغربی فلسفہ ترقی کرتے ہوئے سقراط' افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات تک پہنچا۔ ان سے قبل فیثا غورسیوں نے جو ریاضیات کے ماہر تھے' اس عقیدے کی تعلیم دی تھی کہ تمام کائنات کی اصل ریاضیات کے اصول ہیں۔ ریاضیات کے اصول مادی علتیں نہیں لیکن وہ مادی صورتوں میں متشکل ہوتے ہیں۔ ہر شے کسی مخصوص ریاضیاتی تناسب سے ظہور میں آتی ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے اس سے آگے قدم بڑھایا کہ وجود کی حقیقت خدا ہے جو عقل خالص ہے۔ یہ عقل جو تصورات کا ایک منطقی نظام ہے زمانی اور مکانی یا جسمانی چیز نہیں۔ یہ عقل حقیقی ہستی ہے اور اس کے علاوہ عدم ہی عدم ہے لیکن اس عدم میں یہ انفعالی استعداد موجود ہے کہ وہ عقلی تصورات کو قبول کر کے وجود کی صورت اختیار کرے۔ جب تک عدم عقلی تصورات یا اعیان ثابتہ سے متاثر نہیں ہوتا' تب تک وہ کوئی وجود اختیار نہیں کر سکتا۔ ارسطو کہتا ہے کہ موجودات کا تدریجی نظام اسی اصول کی بدولت قائم ہے۔ ایک طرف مادہ محض ہے جو عدم محض کے مترادف ہے اور دوسری طرف عقل خالص ہے جو خدا ہے۔ تمام موجودات اس اثبات کلی اور عدم محض کے مابین واقع ہوئے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ علتیں چار اقسام کی ہوتی ہیں علت فاعلی' علت مادی' علت صوری اور علت غائی۔ مثلاً" ایک کوزہ گر کوزہ بناتا ہے۔ اس کے ہاتھوں کی حرکت اس کوزے کی علت فاعلی ہے لیکن یہ فعلیت بروئے کار نہ آسکتی اگر مٹی موجود نہ ہوتی لہٰذا مٹی بھی کوزے کی علت ہے اور یہ علت مادی ہے لیکن بنانے والا اس مٹی کو خاص صورت میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ یہ صورت اس کا سبب ہے کہ یہ مٹی کوزہ بنی اور کوئی اور چیز نہ بنی۔ یہ علت صوری ہے لیکن کوزہ گر کے ذہن میں کوزہ بنانے کی کوئی غرض تھی' اس غایت نے بھی علت کا کام دیا۔ یہی غرض کوزے کی علت غائی ہے۔

مولانا کے زمانے میں مذہبی عقائد کے سلسلے میں قانون تعلیل کی بابت مختلف گروہوں نے مختلف نظریات اختیار کر رکھے تھے۔ مثنوی میں علت و معلول کے

متعلق جو بحثیں ملتی ہیں وہ زیادہ تر انہی عقائد اور نظریات سے متعلق ہیں۔ فلاسفہ کا عام عقیدہ، جسے مسلمان حکما بھی صحیح سمجھ کر پیش کرتے تھے یہ تھا کہ عالم محسوسات و معقولات میں علت و معلول کا ایک اٹل اور لامتناہی سلسلہ ہے۔ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ اٹل قوانین کے مطابق لزوم کے ساتھ واقع ہوتا ہے لیکن مذہب کی ادنیٰ سطح پر عقائد دینی کا مدار زیادہ تر کرامات اور معجزات پر ہوتا ہے۔ معجزہ کے عام معنی خرق عادت لیے جاتے ہیں، یعنی عادتاً" علتیں جو معلولات پیدا کرتی ہیں، وہ کسی خاص موقع پر کسی نبی یا ولی کے تصرف یا خدا کی مرضی سے متوقع نتیجہ پیدا نہیں کرتیں۔ مثلاً" آگ کا کام جلانا ہے۔ لازم ہے کہ انسان کے جسم کو اگر آگ میں جھونک دیں تو وہ ایندھن کی طرح جل جائے گا۔ لیکن از روئے قرآن اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نمرود نے آگ میں ڈال دیا مگر آگ نے ان پر کوئی اثر نہ کیا، وہ آگ ان کے لیے ٹھنڈک اور سلامتی کا مقام بن گئی۔ عادتاً" جو کچھ ہونا چاہیے تھا، نتیجہ اس کے برعکس نکلا۔ کوئی مذہب ایسا نہیں جو اس قسم کے معجزات کا قائل نہ ہو۔ مذہب اور سائنس میں جو تخالف پایا جاتا ہے، وہ زیادہ تر اسی بنا پر ہے۔

اس مسئلے کے متعلق مولانا کی تعلیم کو پیش کرنے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ بتایا جائے کہ قرآن حکیم کی تعلیم اس کے بارے میں کیا ہے۔ قرآن کریم میں پہلے انبیا کے حالات میں ایسی باتیں بیان کی گئی ہیں جنہیں خرق عادت یا معجزہ کہہ سکتے ہیں۔ بعض معقولات پسند لوگوں نے ان واقعات کی ایسی تاویلیں کرنے کی کوشش کی ہے جن سے یہ معجزات عام قوانین فطرت کے مطابق ثابت ہو سکیں، لیکن ان تاویلوں میں خواہ مخواہ کی کھینچا تانی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اس میں بحث ہو سکتی ہے کہ قرآن کریم میں نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی معجزہ درج ہے یا نہیں۔ قرآن حکیم معجزات کا منکر نہیں لیکن قرآن کا اصلی رجحان یہ ہے کہ وہ خارجی فطرت میں خرق عادت کے مظاہر کو حقیقی ایمان کے پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھتا۔ جب لوگ معجزات طلب کرتے ہیں تو ان کو یہی جواب دیا جاتا ہے کہ خدا کو جو کچھ منظور ہو گا، وہ تمہیں دکھا دے گا۔ قرآن کریم اور بعثت نبویؐ اور اسلامی

انقلاب خود سراپا اعجاز تھے۔ اس کے علاوہ قرآن تمام فطرت کو اعجاز قرار دیتا ہے اور یہ تلقین کرتا ہے کہ فطرت کے عام مظاہر میں خالق فطرت کی قدرت اور مشیت کا مطالعہ کرو۔ دیکھو کہ تمہارے سامنے مردہ زمین میں کس طرح جان پڑتی ہے۔ زمین جو جمادات کے عناصر پر مشتمل ہے' اس میں سے کیسے کیسے گل و ثمر نکلتے ہیں۔ آسمان کی طرف دیکھو کہ شمس و قمر اور نجوم کس حسبان سے حرکت کرتے ہیں۔ جانوروں کے اعضا و جوارح پر غور کرو کہ ان میں کیا کیا حکمتیں پنہاں ہیں۔ تمام فطرت اور تمام موجودات سنت اللہ کے مظاہر ہیں اور سنت اللہ کے متعلق خدا کا ارشاد ہے کہ لن تجد لسنة اللّٰہ تبدیلا: تم اللہ کے طریق عمل میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے' لا تبدیل لخلق اللّٰہ: اللہ کی آفرینش میں تمہیں اٹل قوانین نظر آئیں گے۔ اور اسی عقیدے کو خدا دین قیم کہتا ہے۔ اس تمام تعلیم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم نے انسانوں کو معجزہ طلبی سے ہٹانے کی کوشش کی ہے جس کو فطرت کے چپے چپے پر خدا کی حکمت اور اس کی قدرت نظر نہیں آتی' وہ روحانی کوری میں مبتلا ہے۔ جس کے لیے برگ درخت سبز معرفت کردگار کا دفتر نہیں ہے اس کے اندر حقیقی ایمان تب بھی پیدا نہ ہو گا اگر کوئی فرشتہ اس کے سامنے خدا کا کاغذ پر لکھا ہوا پیغام لے کر آسمان سے اترتا ہوا نظر آئے۔ قرآن حکیم کہتا ہے کہ ایسا کور باطن شخص ایسی حالت کو دیکھ کر بھی انکار پر آمادہ ہو گا اور کہے گا کہ واہ کیا جادو گری کی ہے۔ هذا سحر مبین کہہ کروہ کافر کا کافر ہی رہے گا۔ تحریک اسلام کی تاریخ اس پر شاہد ہے کہ رسول کریمؐ کے مقتدر صحابہ میں سے ایک برگزیدہ شخص بھی ایسا نہیں ملتا جو کسی خرق عادت کی بنا پر رسول کی صداقت اور اسلام کی سچائی پر ایمان لایا ہو۔ ان کے لیے بس بقول عارف رومی روو آواز پیغمبر معجزہ تھا۔

صحیح اسلامی عقیدہ یہی ہے کہ خدا خالق و ناظم کائنات ہے۔ محدود عقل کے حکمران جب کوئی قاعدہ بناتے ہیں تو کبھی تغیر حالات اور کبھی محض متلون خواہشات سے قاعدے کو بدل دیتے ہیں لیکن جو خالق علیم و حکیم اور عالم کل ہے' وہ ایسے قواعد نہیں بناتا جنھیں بار بار بدلنے کی ضرورت پڑے۔ موجودات و مظاہر کے عالم کے دو رخ ہیں' ثبات آئین بھی ہے اور تغیر حوادث بھی۔ ہوائیں چلتی رہتی ہیں

لیکن ہواؤں کے چلنے کا قانون اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔ سیارے گردش کرتے ہیں لیکن حرکت کے قوانین گردش نہیں کرتے۔

حکمائے طبیعیین کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے محدود تجربے کے مادی عالم اور اس میں عمل کرنے والے قوانین کو کلی حقیقت سمجھ لیا کہ جو کچھ ہے یہی ہے اور عادتاً" علت و معلول کا جو لزوم ہمارے تجربے میں آتا ہے' اس کے علاوہ کائنات میں نہ کوئی اور قوتیں کار فرما ہیں اور نہ کوئی اور اسباب ہیں۔ انھوں نے دنیا کو عالم اسباب سمجھا لیکن ان کا عالم کا تصور اور اسباب کا تصور نہایت محدود تھا۔ انھوں نے کل کو اسی جزو پر قیاس کیا جو ان کے محسوسات و معقولات کے محدود دائرے میں سما سکا۔ خدا کی مشیت کہیں بے حکمت نہیں اور حکمت کہیں متلون اور بے اصول نہیں۔ خدا کا کوئی فعل عبث نہیں ہو سکتا جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے ہر فعل کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ اسلام اس عقیدے کی تلقین کرتا ہے کہ حیات و کائنات کا سلسلہ اتنا وسیع ہے اور اس میں عمل کرنے والے اسباب و قوانین کی اتنی تعداد ہے کہ کلیتہً کسی کے احاطہ ادراک میں نہیں آسکتی۔ اگر دنیا کے تمام سمندر سیاہی اور روشنائی بن جائیں اور اس سیاہی سے کلمات اللہ کو لکھنا شروع کریں تو یہ تمام سمندر اور ان جیسے اور بھی ختم ہو جائیں لیکن کلمات الٰہی ختم نہ ہوں۔

کچھ طبقات وجود انسان کے سامنے اس کے اندر اور اس کے باہر موجود ہیں اور ہر طبقے میں علت و معلول کا ایک الگ قسم کا سلسلہ ہے۔ جمادات کو ان کی جمادی کیفیت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ انہی قوانین پر عمل کریں گے جو ان کے لیے فطرت کی طرف سے معین ہو چکے ہیں' لیکن جمادات سے اوپر نباتات کا درجہ ہے اور نباتات کے قوانین جمادات سے الگ اور ان سے بالا تر ہیں۔ جب نشوونما پذیر بیج زمین میں ڈالا جاتا ہے تو زمین کے جمادی عناصر پر نباتی قوانین کا عمل جاری ہوتا ہے۔ جماد کے عالم اسباب پر نبات کا سلسلہ علت و معلول دخل انداز ہو کر نتیجے کی صورت بدل دیتا ہے' گویا ہر پودے کی آفرینش ایک خرق عادت ہے۔ اسی طرح قرآن کریم معجزہ طلب کرنے والوں کو بار بار کہتا ہے کہ دیکھو جمادی زمین میں سے

نباتی زندگی کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ انگریزی کا مشہور مصنف بیورلے نکلز اپنے سوانح میں لکھتا ہے کہ میں نے دین کی تلاش میں تمام ادیان اور فلسفوں کا مطالعہ کر ڈالا لیکن کسی بیان اور کسی استدلال نے مجھ کو خدا کی ہستی کا یقین نہ دلایا۔ آخر میں نے کتابوں سے روگردانی کر کے باغبانی شروع کی۔ جب زمین سے رنگا رنگ کے پھول نکلے تو میں خدا کا قائل ہو گیا۔ حیات آفرینی اور جمال آفرینی کا یہ حیرت انگیز معجزہ تمام دلائل سے زیادہ قوی ثابت ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی باغبان منکر خدا نہیں ہو سکتا۔

نباتات میں جو قوانین عمل کرتے ہیں' ان سے کچھ الگ قوانین اور الگ علتیں حیوانات کی زندگی میں پائی جاتی ہیں۔ حیوانات نباتات کو کھاجاتے ہیں' ہضم ہونے اور جزو بدن بننے کے بعد نباتات کی ماہیت بدل جاتی ہے اور حیوانیت کی قوت نباتات میں سے وہ معلولات پیدا کرتی ہے جو نبات میں بحیثیت نبات پیدا نہ ہو سکتے۔ یہاں بھی خرق عادت ہی کا معجزہ ہے۔ ایک طبقہ حیات کی عادت کو بالا تر طبقہ حیات کی علتوں نے کار فرما ہو کر بدل دیا۔ محض حیوانیت سے اوپر ذہن و نفس کا عالم ہے۔ نفسی قوانین مادی اور جسمانی قوانین سے الگ ہوتے ہیں۔ مادہ اور جسم کا عمل نفس پر ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس نفس بھی مادہ و جسم پر موثر ہوتا ہے۔ جسم کو اس کی فطری حالت پر چھوڑ دیں تو وہ اپنے قوانین معینہ کے مطابق عمل کرے گا۔ لیکن نفس کی حالت کے تغیرات' اس کی خواہشات' اس کے جذبات' اس کے ارادے جسمانی حالتوں میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں۔ خوشی اور غم' خوف اور حزن سب نفسی کیفیتیں ہیں لیکن یہ کیفیتیں جسم میں فوری تغیر پیدا کرتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا کی غیر متبدل سنت یہ ہے کہ ہستی کا ہر طبقہ ان مخصوص قوانین پر عمل کرے جو اس کے لیے مقرر ہیں' لیکن اعلیٰ تر طبقے کا عمل ایک بالاتر قانون کے ماتحت ادنیٰ طبقے کے معلولات میں تبدیلی پیدا کرے تاکہ ادنیٰ اعلیٰ کے زیر اثر ہو کر خود اوپر کی طرف اٹھے اور اپنی ہیئت اور ماہیت میں ارتقائی انقلاب پیدا کرے۔

عارف رومی کے ہاں علت و معلول کا یہی نظریہ ملتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ موجودات میں سلسلہ اسباب کو قائم کرنا خدا کی سنت ہے۔ جس کیفیت وجود میں جو

سلسلہ علت و معلول قائم کر دیا گیا ہے' زیادہ تر نتائج اسی کے مطابق پیدا ہوتے ہیں لیکن قدرت کسی ایک کیفیت وجود میں محصور نہیں' اس لیے خود قدرت بالا تر اسباب کے عمل سے کبھی کبھی خارق عادت ہوتی ہے۔

سنتے بنہاد و اسباب و طرق — طالبان را زیر ایں ارزق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود — گاہ قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نہادہ با مزہ — باز کردہ خرق عادت معجزہ
ہر چہ خواہد از مسبب آورد — قدرت مطلق سبب ہا بر درد

فرماتے ہیں کہ زیادہ تر حوادث اور نتائج کسی شعبہ زندگی کے معینہ اسباب کے مطابق ہی واقع ہوتے ہیں تاکہ طالب اپنے مقصد کو حاصل کر سکے۔ اگر اسباب کا قابل اعتماد معین سلسلہ نہ ہو تو ارادہ کرنے والے کے لیے کوئی راہ عمل ہی نہ رہے:

لیک اغلب بہ سبب راند نفاذ — تا بداند طالبے جستن مراد
چوں سبب نبود' چہ رہ جوید مرید — پس سبب در راہ می آید پدید

اشاعرہ نے جب یہ دیکھا کہ حکمائے طبیعیین کے زیر اثر لوگ مادی علل کو ایک مستقل اور ناقابل تغیر سلسلہ سمجھ کر دینی عقائد سے منحرف ہو رہے ہیں تو انھوں نے سرے سے سلسلہ اسباب ہی کا انکار کر دیا اور کہہ دیا کہ اشیا میں فی نفسہ کوئی خواص نہیں، کسی علت میں کوئی تاثیر نہیں' کوئی سبب موثر نہیں ہر قسم کے خوارق عادت اور کرامتیں ہر وقت ہر حالت میں سرزد ہو سکتی ہیں۔ حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط کے مرتکب ہوئے اور جادۂ حقیقت سے ہٹ گئے۔ حکما کی تنگ نظری سے خود حکمت کو نقصان پہنچا اور مدعیان دین نے دین کی حمایت اس متعصبانہ اور جاہلانہ انداز سے کی کہ خود دین معقول انسانوں کی نظر میں قابل قبول نہ رہا۔ سچے دین کا یہ تقاضا نہیں ہو سکتا کہ خدا کے مقرر کردہ سلسلہ اسباب کا انکار کیا جائے۔ دین کا تقاضا فقط یہ ہے کہ خدا کو مسبب الاسباب مانا جائے اور یہ یقین کیا جائے کہ کائنات میں اسباب کے جو سلسلے ہیں وہ خود بخود وجود میں نہیں آئے۔ یہ نظم کسی ناظم نے پیدا کیا ہے اور وہ ناظم اس نظم کو پیدا کرنے کے بعد خود معطل

نہیں ہو گیا۔ اسباب و وسائط میں جو اثر ہے اور چیزوں کے اندر جو خیر و شر ہے' وہ خدا کی حکمت و مشیت کا آفریدہ ہے:

از مسبب میرسد ہر خیر و شر　　نیست اسباب و وسائط را اثر

مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں:

"پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ ایں کار ہرزہ است' نہ آنکہ جہد اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزے را مگر بہ نہجے کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است آں نہج را و آں اسباب اند پس۔ اسباب را نباید گذاشت تا سر نہادن اسباب منکشف گردد۔ نمی بنی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند' و در غزا مراعات اسباب می نمودند بلکہ در جمیع امور۔"

مولانا کا اس بارے میں اصل فیصلہ یہ ہے کہ اسباب کے توبتو کئی مدارج اور سلسلے ہیں۔ اگر کبھی ایک سبب کے مطابق معینہ اور عادی اثر پیدا نہیں ہوا تو یہ مت خیال کرو کہ بے سبب کوئی غیر متوقع نتیجہ نکل آیا ہے۔ اس قسم کا تلون اور بے اصولی خدا کی مقرر کردہ فطرت میں نہیں۔ انبیا کے اعمال بھی اسباب ہی کے ماتحت ہوتے ہیں لیکن وہ اسباب معمولی محسوسات و معقولات سے بالا تر ہوتے ہیں:

ہست بر اسباب اسباب دگر　　در سبب منگر بداں افگن نظر
آں سبب ہا انبیا را رہبر است　　آں سبب ہاز یں سبب ہا برتر است
ایں سبب را محرم آمد عقل ہا　　وآں سبب ہا راست محرم انبیا

طبیعی سائنس کی ترقی اس یقین کی بدولت ہوئی کہ مادی عالم میں علت و معلول کا ایک سلسلہ ہے' یعنی یکساں علتیں یکساں معلولات پیدا کرتی ہیں۔ معلولات سے علل کی طرف اور علل سے معلولات کی طرف استدلال ہو سکتا ہے۔ یعنی مادی عالم میں جو سنت اللہ تھی وہ سائنس دانوں پر منکشف ہوتی گئی اور اس علم سے' جو مظاہر کے روابط کا علم تھا' انسان کو قوت تسخیر حاصل ہو گئی۔ عناصر کے خواص کا جوں جوں علم بڑھتا گیا انسان ان کی ترکیب و تحلیل سے جلب منفعت اور دفع مضرت

کے سامان مہیا کرتا گیا۔ اس کامیابی نے مادی زندگی میں انسان کی بے بسی کو بہت کچھ کم کر دیا۔ یہاں تک تو بات درست بھی تھی اور مفید بھی لیکن مادی فطرت کی اس تسخیر نے طبیعی علما کے ذہنوں میں یہ مغالطہ پیدا کر دیا کہ تمام موجودات کا جوہر اصلی یہی مادہ ہے۔ مادی مظاہر کی تسخیر ریاضیات کے اطلاق سے ہوئی تھی' اس لیے یہ عقیدہ استوار ہو گیا کہ حوادث کی تمام کیفیتیں کمیتوں میں تحویل ہو سکتی ہیں۔ جو چیز حقیقی ہے وہ ناپی اور تولی جا سکتی ہے' جو چیز ناپی یا تولی نہ جا سکے وہ نہ کوئی حقیقی علت ہے اور نہ کوئی حقیقی معلول۔ جسم اور دماغ مادی ہیں للہذا وہ حقیقی ہیں لیکن نفس کا وجود محض خیالی ہے۔ انسان یہ بھول گیا کہ خود مادے کا علم بھی آخر نفس کی وساطت سے حاصل ہوا ہے' اگر نفس محض سیمیائی ہے تو مادے کے متعلق اس کے محسوسات اور معقولات بھی بے حقیقت ہونے چاہئیں۔ یہ عجیب بات تھی کہ نفس کی علمی پیداوار کو حقیقی سمجھ لیا لیکن خود نفس کے وجود سے انکار کر دیا۔ نفس کا اگر کوئی وجود ہی نہیں تو وہ کوئی موثر عامل کیسے ہو سکتا ہے' للہذا نتیجہ یہ نکلا کہ علتیں تمام مادی ہیں۔ جمادات کے قوانین زیادہ وضاحت سے سمجھ میں آگئے تھے' اس لیے کہ یہ قوانین مقابلتاً" سادہ ہوتے ہیں اور ان کا لزوم ریاضیات کا سا لزوم ہوتا ہے۔ جس طرح ہندسوں اور ہندسی اشکال کے خواص معین اور غیر متبدل ہوتے ہیں اسی طرح برق و باد کے اعمال بھی اٹل قوانین کے زیر نگین ہوتے ہیں۔ جمادات سے اوپر نباتات کا درجہ تھا' جہاں علتیں خالص مادی نہیں رہتیں وہاں زندگی کی ابتدا تنظیم جمال آفرینی اور مقصد کوشی شروع کر دیتی ہے۔ سنگ و خشت میں کہیں یہ کیفیت نظر نہیں آتی۔ اب طبیعیین نے اس سعی لاحاصل میں مغز کھپانا شروع کیا کہ نشوونما کے اعمال کی توجیہ مادے کے میکانکی اعمال سے کی جائے۔ نباتات کی ابتدائی سی زندگی کو بھی وہ مقصد کوش علت و معلول کے سلسلے سے خارج کرنا چاہتے تھے اور اس کا اقرار کرنا علم طبیعیات کی توہین سمجھتے تھے کہ خالی مادہ اور مادی حرکت کے علاوہ حیات کی مقصود طلبی بھی کائنات میں موجود ہے۔ یہاں اسباب کا سلسلہ اور انداز کا ہو جاتا ہے اور حیات اپنی ادنیٰ منزل میں بھی مادہ محض پر اثر کر کے اس کے نتائج کو بدلتی اور اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ غلطی اس

میں نہ تھی کہ انسان سلسلہ اسباب کا قائل ہو جائے اور اس عقیدے پر عمل کر کے تسخیر فطرت کرے بلکہ اصل کوتاہی اس میں تھی کہ انسان نے زندگی کے ادنیٰ ترین مظہر یعنی عالم مادی کو حقیقت کلی تصور کر کے جس قسم کا سلسلہ علت و معلول اس میں نظر آیا' اس کو تمام موجودات پر حاوی سمجھ لیا۔ انسان کی اصل حقیقت نفسی ہے' انسان کا نفس جسم کو بطور آلہ استعمال کرتا ہے اور عالم مادی سے بھی اپنے مخصوص مقاصد کا حصول چاہتا ہے۔ نفس و قالب کے باہمی تعلق کے متعلق مولانا کا عقیدہ تھا کہ نفس قالب کی پیداوار نہیں بلکہ قالب نفس کے اغراض کے لیے وجود پذیر ہوتا ہے اور قالب کے ذریعے سے اشیا کے جو خواص محسوس ہوتے ہیں وہ بھی اشیا میں فی نفسہ نہیں ہوتے بلکہ نفس کے تعلق سے ظہور میں آتے ہیں:

قالب از ما ہست شد نے ما ازو   بادہ از ما مست شد نے ما ازو

مادیت' حقیقت حیات اور حقیقت نفس کی منکر ہو گئی اور خیر و شر کی نسبت فقط یہ نظریہ رہ گیا کہ جسمانی زندگی کو فائدہ پہنچانے والی یا جسمانی لذت پیدا کرنے والی چیز انسان کو خیر محسوس ہوتی ہے' اور جس چیز سے جسمانی دکھ پہنچے اس کو انسان شر سمجھتا ہے۔ تمام اخلاقیات محض جسمانی لذتیت بن گئی۔ انگلستان میں لذتیت کے امام بنتھم نے کہا کہ لذتوں میں مقدار یا کمیت کا فرق ہوتا ہے' کیفیت کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ذوق علم' ذوق جمال' عدل و رحم کی لذت' کار خیر کی لذت' اور حلوا کھانے کی لذت سب مساوی ہیں۔ اس مادی فلسفے کے مطابق کائنات میں کوئی اخلاقی نظام نہیں۔ ہکسلے نے کہا کہ کائنات میں کہیں اخلاق کا وجود نظر نہیں آتا۔ کائنات کے خالص مادی شعبے کورانہ میکانکی جبر کی وجہ سے اخلاق سے بے نیاز ہیں اور نباتات و حیوانات کے تنازع للبقا میں حد درجے کا ظلم نظر آتا ہے۔ اخلاقی اقدار اتفاقی طور پر انسان کے اندر سے ابھر پڑے ہیں۔ چیز اچھی ہے' اس کو باقی رکھنے اور ترقی دینے کی کوشش کرنی چاہیے لیکن اعتقاد یہی رکھنا چاہیے کہ کائنات اور اس میں کار فرما قوتیں نہ اس کی ماخذ ہیں اور نہ اس کی حامی مادیین کی منطق میں صریحی داخلی تناقض پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً" جب اس کا اطلاق زندگی پر کرنے کی کوشش کی جائے۔ اگر علتیں فقط مادی ہوں اور نفس بھی مادی ہو تو بھلائی کو ترجیح دینے اور

برائی سے بچنے کا اختیار کہاں سے آئے گا۔ مادی فلسفے کے لحاظ سے اختیار بے معنی چیز ہے اور نفس کا ایک دھوکا ہے۔ عارف رومی بڑی شد و مد کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ہے۔ جبرو اختیار کی بحث میں ہم نے اس کو تفصیل سے لکھا ہے مولانا کے نزدیک نفس عالم مادی اور عالم جسمانی سے ایک برتر حقیقت ہے اور اختیار نفس انسانی کی ایک اساسی صفت ہے۔ مادی مظاہر کے سلسلوں میں تلاش کرو تو اختیار کہیں نہیں ملے گا اور عقل منطقی سے علت و معلول کی گرہ کشائی کرتے جاؤ، تب بھی جبر ہی بطور نتیجہ حاصل ہو گا۔ لیکن اختیار کا احساس انسان کا ایسا ناقابل رد یقین ہے کہ اس کی زندگی کی تمام تعمیر اسی پر قائم ہے۔ تربیت و تعلیم کالب لباب یہی ہوتا ہے کہ ایسا کرنا چاہیے اور ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ اگر اختیار کی کوئی حقیقت نہ ہو تو اس چاہیے کے کیا معنی۔ پشیمانی کا احساس بھی اس کی دلیل ہے کہ جو عمل کیا وہ غلط تھا اور صحیح راستہ اختیار کیا جا سکتا تھا۔ مدح و ذم جزا و سزا، قانون اور عدالت سب کا مدار اسی پر ہے کہ انسان صاحب اختیار ہستی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اختیار حقیقی ہے لیکن اختیار بھی خود اپنے قوانین رکھتا ہے۔ اختیار نظام اخلاق کی بنیاد ہے۔ اگر اخلاق کسی نظام کے ماتحت نہ ہوں اور ان میں بھی علت و معلول کا سلسلہ نہ ہو تو پھر اخلاق کی تعلیم و تلقین نہیں ہو سکتی۔ لیکن اخلاق میں خود اپنی قسم کا لزوم ہے جو مادے کے لزوم سے الگ قسم کا ہے۔ تقدیر کا یہ مفہوم کہ انسان کے خیر و شر کے اعمال کو خدا نے ازل سے متعین کر رکھا ہے، مولانا اس کی تردید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خود قانون اخلاق انسان کی تقدیر ہے۔ کاتب تقدیر نے یہ انمٹ قانون درج فطرت کر دیا ہے کہ ہر عمل کی تاثیر اور جزا اس کے مطابق ہو گی:

از مکافات عمل غافل مشو   گندم از گندم بروید جو ز جو (سعدی)

پس قلم بنوشت کہ ہر کار را   لائق آں ہست تاثیر و جزا
کج روی جف القلم کج آیدت   راستی آری سعادت زایدت

چوری کی سزا ذلت ہو گی، خواہ وہ خارجی جسمانی سزا کی صورت میں ہو اور خواہ تذلیل نفس اور روحانی پستی کی صورت میں۔ ظلم اور عدل کے نتائج یکساں نہ

ہوں گے۔ خیر و شر اور ان کے مدارج میں حقیقی فرق ہے۔ اگر خدا نے خیر و شر میں فرق نہ رکھا ہو اور ان کے نتائج میں پورا پورا ناپ تول نہ ہو تو اخلاقی زندگی محض ایک دھوکا رہ جائے اور انسانی زندگی کا خالق خدائے عادل نہ ہو۔ خدا کی میزان میں عمل کا ذرہ ذرہ تل جاتا ہے۔ جس طرح مادی مظاہر میں ذرہ بھر نتیجہ ادھر سے ادھر نہیں ہو سکتا' یہی حال اخلاقی اور روحانی اعمال کا بھی ہے۔ نفس میں بھی علت و معلول کا قانون شدت کے ساتھ عمل پیرا ہے۔ ازروئے قرآن من یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ: ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ

ذرہ گر جہد تو افزوں شود — در ترازوئے خدا موزوں شود
فرق بنہادم میان خیر و شر — فرق بنہادم ز بد و از بد بتر
بادشاہے کہ بہ پیش بخت او — فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکنند' ہر دو یک باشد برش — شاہ نبود' خاک تیرہ بر سرش

اشاعرہ نے خدا کے قادر مطلق اور فعال ما یرید ہونے کے یہ معنی لیے کہ خدا کے ہاں کوئی آئین و قانون نہیں' جو کچھ ہے وہ اس کی مرضی ہے۔ اور یہ خیال کیا کہ اگر خدا بھی کسی آئین کا پابند ہو تو اس کی قادریت اور مطلقیت میں خلل پیدا ہوتا ہے۔ یہ خیال باطل ہے کیونکہ خود اپنی مرضی اور اپنی فطرت سے سرزدہ قوانین کی پابندی واضح آئین کی آزادی میں کوئی خلل نہیں ڈالتی۔ قرآن کریم نے خدا کو قادر بھی کہا لیکن ساتھ ہی حکیم بھی کہا کہ وہ جو کچھ کرتا ہے اس میں کچھ حکمت ہوتی ہے' اور انسان کو تعلیم دی کہ وہ کائنات میں خدا کی قدرت اور اس کی حکمت دونوں کا مشاہدہ کرے۔ جب انسان کو مظاہر ہستی میں حکیمانہ روابط نظر آئیں گے اور حیات بخش ربوبیت کے انداز بصیرت افروز ہوں گے تو اس کا قلب خود حکمت کا آئینہ بن جائے گا۔ کائنات کو کسی اصول کا پابند نہ سمجھنا حکمت کے منافی ہے اور حکمت سے روگردانی کرنا دین کے اسرار و رموز سے جہالت ہے۔ قرآن حکیم نے حکمت ہی کو خیر کثیر کہا ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کے ہاں حکمت کا کوئی سوال نہیں' اس نے جو چاہا کر دیا اور اب بھی جس وقت جو چاہتا ہے کرتا ہے تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ شخص کائنات کو بے معنی سمجھنے کے علاوہ اخلاق کی اساس کا بھی منکر

ہے۔ اشاعرہ نے کہا کہ اعمال و اشیا میں فی نفسہ کوئی حسن و قبح نہیں' شریعت نے جس فعل کو اچھا کہہ دیا وہ اچھا ہو گیا اور جس چیز کو برا کہہ دیا وہ بری ہو گئی تو اس سے کسی شریعت کو کسی دوسری شریعت پر کوئی وجہ ترجیح نہ رہے گی۔ مولانا روم سے قبل امام غزالی کے زمانے میں اشاعرہ کا علم کلام رائج اور مسلم تھا اور انھوں نے اس عقیدے کو عام کر دیا تھا کہ سلسلہ اسباب باطل ہے' خاصہ و طبیعت کوئی چیز نہیں اور اشیا کے حسن و قبح کا مدار نہ عقل پر ہے اور نہ مفید و مضر ہونے پر۔ امام غزالی خود محقق ہونے سے قبل اشعریت کے مقلد شمار ہوتے تھے لیکن چشم بصیرت کھل جانے پر انھوں نے احیاء العلوم میں بڑی شد و مد کے ساتھ اس کی تردید کی کہ سلسلہ اسباب باطل ہے۔ انھوں نے کہا کہ سلسلہ اسباب ایک حقیقت ثابتہ ہے اور مخصوص اسباب کو خدا نے مخصوص اثرات کے ساتھ وابستہ کر رکھا ہے۔ اگر تمام شرائط جمع ہو جائیں تو نتیجہ ضرور خدا کی معینہ سنت کے مطابق نکلے گا۔ فرماتے ہیں کہ

مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کرنا خدا کی حکمت اور سنت ہے۔ اثر یا نتیجہ ضرور سبب کے متعاقب وجود میں آئے گا بشرطیکہ سبب کے تمام شرائط پائے جائیں۔ اسباب سے مسببات کی وابستگی خدا کی تقدیر اور مشیت کی وجہ سے ہے۔ سبب اور اثر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے۔ اگر تم اس بات کا انتظار کرو گے کہ خدا تعالیٰ روٹی کے بغیر تمہاری بھوک کو رفع کر دے یا روٹی میں حرکت پیدا کر دے کہ خود بخود تم تک چلی آئے یا ایک فرشتہ مقرر کر دے کہ روٹی کو چبا کر تمہارے معدے تک پہنچا دے تو تم سنت اللہ یعنی خدا کے طریقہ اور عادت سے بالکل جاہل ہو۔

احیاء العلوم میں باب توکل میں حقیقت توحید کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ جو کچھ آسمان و زمین میں ہے' وہ ضروری ترتیب اور لازمی حق کے موافق پیدا ہوا ہے۔ جس طرح وہ پیدا ہوا اور جس ترتیب پر پیدا ہوا' اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ جو چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوئی اسی وجہ سے ہوئی' کہ اس کا پیدا ہونا شے ماقبل کی شرط پر موقوف تھا اور مشروط کا وجود بغیر شرط کے محال تھا' اور محال کی

نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مقدور الٰہی تھا (یعنی خدا کو اس محال پر بھی قدرت تھی اور یونہی اپنی مرضی سے اس نے اس کو اختیار نہیں کیا)

حقیقت یہ ہے کہ جو کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل تر ممکن ہی نہ تھا' اور اگر ممکن تھا اور باوجود اس کے خدا نے اس کو چھوڑ دیا اور اس کو پیدا کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا تو یہ بخل ہے جو خلاف کرم ہے' اور ظلم ہے جو خلاف عدل ہے۔ اور باوجود ممکن ہونے کے خدا اس پر قادر نہیں تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہے جو اس کی شان الوہیت کے خلاف ہے۔

سقراط و افلاطون و ارسطو کے زمانے میں اور ان سے قبل بھی یونان میں فلاسفہ کا ایک گروہ تھا جنھیں سوفسطائی کہتے تھے' سوفی یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے آپ کو سوفسط یعنی حکیم کہتے تھے لیکن ان کی حالت ایسی خراب ہو گئی تھی کہ حقیقت و صداقت کی مطلقیت کو ثابت کرنے کی بجائے انھوں نے اضافیت اور لا ادریت کی تبلیغ شروع کر دی تھی۔ یہ کہتے تھے کہ صداقت کا کوئی مطلق معیار نہیں انسان خود ہی معیار کائنات ہے اور انسانوں میں ہر فرد کو جو شے بھلی معلوم ہو وہ اس کے لیے بھلی ہے اور جو بری معلوم ہو وہ بری ہے' حسن و قبح سب انفرادی اور شخصی ہے۔ دلائل سے ہر بات ثابت کی جا سکتی ہے اور ویسے ہی قوی مخالف دلائل سے اس کی تردید بھی ہو سکتی ہے۔ انسان کو اپنے اغراض کے پورا کرنے کے لیے منطقی استدلال کا ڈھب اور مغالطہ آفرینی کے ہتھکنڈے سیکھنے چاہئیں۔ علت و معلول کے سلسلے حقیقت میں موجود نہیں اور معقولات کی بھی کوئی پائدار حقیقت نہیں۔ مولانا روم سوفسطائیوں کے نظریات سے واقف تھے کہ وہ علت و معلول کے رابطے کے قائل نہیں۔ مولانا ایک طرف حکمت الٰہی اور سلسلہ اسباب کے قائل تھے کہ بیشتر احوال بر سنت رُود' لیکن دوسری طرف ان کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ سلسلہ اسباب کے کئی تدریجی اور ارتقائی طبقات ہیں۔ اوپر کا سلسلہ اسباب نیچے کے سلسلہ اسباب و اثرات میں تغیر پیدا کرتا ہے۔ اشاعرہ نے کوتاہ نظری اور کم فہمی سے خرق عادت کو ثابت کرنے کے لیے جسے وہ دینی عقائد کے لیے ضروری سمجھتے تھے' سرے سے سلسلہ اسباب ہی کا انکار کر دیا۔ مولانا نے صحیح راستہ

اختیار کیا کہ سلسلہ اسباب کے منکر ہونے کی ضرورت نہیں، صرف اس بات کے جان لینے کی ضرورت ہے کہ سنت و عادت ہر طبقہ وجود میں مختلف انداز کی ہے۔ حیات نباتی مادہ جامد پر اثر کر کے اس کے اثرات کو بدلتی ہے اور حیات نفسی جسم اور مادہ دونوں کی علتوں میں اثر انداز ہو کر نتیجے کو توقع اور عادت کے خلاف پیدا کر سکتی ہے۔ مولانا کے نظریے کے مطابق قوانین فطرت بھی اپنی جگہ قائم رہتے ہیں اور خرق عادت بھی انسان کا معمولی مشاہدہ بن جاتا ہے۔ عادت اور خرق عادت دونوں ہستی کے مستقل پہلو ہیں۔ زندگی میں سبب سازی بھی ہے اور سبب سوزی بھی۔ اعلیٰ مقاصد کے لیے ادنیٰ اسباب میں تغیر پیدا کرنا زندگی کا ایک لازمی فعل ہے اور یہ خود ایک سنت ہے۔ اس بارے میں مولانا نے اپنی بابت کہا ہے کہ

از سبب سازیش من سودائیم — وز سبب سوزیش سوفسطائیم
در سبب سازیش سرگرداں شدم — در سبب سوزیش ہم حیراں شدم

بیماری بھی قوانین فطرت کے مطابق پیدا ہوتی ہے لیکن ہر بیماری کا علاج بھی فطرت ہی کے خواص سے حاصل کیا جاتا ہے۔ مسلمانوں میں تقدیر کا غلط مفہوم سمجھنے والے آغاز اسلام میں بھی موجود تھے۔ حضرت عمر فاروقؓ ایک جگہ سے گزرے، دیکھا کہ کچھ لوگ بے کار ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے ہیں۔ ان سے پوچھا کہ تم کون ہو اور کیا کام کرتے ہو؟ انھوں نے جواب یا کہ ہم متوکلین ہیں۔ اللہ کے توکل پر زندگی بسر کرتے ہیں، جو کچھ مقدر ہو گا مل جائے گا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم توکل اور تقدیر کا بہت غلط مفہوم سمجھے۔ توکل یہ ہے کہ زمین میں کاشت کرو، بیج ڈالو، پانی دو، ہل چلاؤ اور اس کے بعد نتیجے کو خدا پر چھوڑ دو۔ "اعقل و توکل، بر توکل زانوئے اشتر بہ بند۔" یہ تعلیم کہ قضائے الٰہی میں کئی قسم کی علتیں کار فرما ہیں، حضرت عمرؓ ہی کے سوانح میں ملتی ہے۔ انھوں نے ایک طاعون زدہ مقام سے فوج کو کوچ کر جانے کا حکم دیا تاکہ وہ اس وبا کا شکار نہ ہو جائیں قضائے الٰہی کا غلط مفہوم سمجھنے والے نے کہا کہ افرارا من قضاء اللہ۔ یہ تو قضائے الٰہی سے گریز کرنے کی بات ہے جس سے گریز ممکن نہیں۔ حضرت عمرؓ نے نہایت حکیمانہ جواب دیا جس سے اسلام کے نظریہ اسباب پر روشنی پڑتی ہے کہ ہاں قضائے الٰہی سے فرار کر رہا

ہوں لیکن یہ فرار بھی قضائے الٰہی کی طرف ہے۔

درد از یار است و درماں نیز ہم

بیماریاں بھی خدا کی مقرر کردہ فطرت سے پیدا ہوئی ہیں لیکن خدا نے فطرت ہی کے اندر علاج بھی پیدا کیے ہیں۔ نقل و حرکت کی قوت بھی خدا کی طرف سے ہے اور حفاظت حیات کے طریقے بھی خدا ہی نے سکھائے ہیں۔ مرزا غالب نے اس مضمون میں ایک عجیب نکتہ پیدا کیا ہے کہ کائنات میں جمادات و نباتات کا وجود حیوانات سے قبل تھا۔ بیماریاں جانداروں میں ہوتی ہیں اور علاج کی دوائیں جمادات و نباتات سے حاصل کی جاتی ہیں۔ خدا نے علاج پہلے پیدا کیا اور بیماریاں اس کے بعد آئیں۔ خدائے رحیم کی کائنات میں خیر' شر سے مقدم ہے۔

چارہ در سنگ و گیاہ و رنج با جاندار بود
پیش ازاں کیں در رسد آں را مہیا ساختی

انسان کی سعی اور اس کی حکمت جو اسباب اور آلات پیدا کرتی ہے' وہ خود قضائے الٰہی کی پیداوار ہیں۔ انسان کو اس لیے نہیں پیدا کیا گیا کہ کائنات کے مختلف شعبوں میں جو اسباب عمل کر رہے ہیں' فقط ان کا مشاہدہ کرتا رہے یا فطرت کے تمام اعمال کو تقدیر الٰہی سمجھ کر خود راضی بہ رضا خاموش بیٹھا تمام حوادث و واردات کو صبر سے برداشت کرتا رہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ کوشش کرنا قضائے الٰہی کے خلاف پنجہ زنی کرنا ہے۔ بعض صوفی ایسے گزرے ہیں جو بیمار ہونے پر کسی قسم کا علاج نہیں کرتے تھے کہ یوں قضائے الٰہی سے مقابلہ کرنا تسلیم و رضا کے خلاف ہے۔ مولانا ایسے لوگوں کو وہی تعلیم دیتے ہیں جو حضرت عمرؓ کے قول میں ملتی ہے کہ کوشش کرنا اور زندگی کو بہتر بنانے میں جدوجہد کرنا خود قضائے الٰہی ہے۔

با قضا پنجہ زدن نبود جہاد زانکہ آں را خود قضا بر ما نہاد

انسان کو جو اعضائے جسمانی اور قوائے نفسی عطا کیے گئے ہیں' وہ زندگی میں جدوجہد سے موجودہ اسباب کو بدلنے اور بہتر اسباب سے کام لینے کے لیے ہیں۔ شاہ عبدالقادر جیلانی رحمتہ اللہ علیہ نے اس مضمون کو ایک انوکھے رنگ میں ادا کیا

ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا نے انسان کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ اس کی مشیت کے ساتھ جنگ کرے۔ اس طرز بیان میں بڑی جرات معلوم ہوتی ہے لیکن یہ ایک حقیقت کا اظہار ہے۔ خدا کے پیدا کردہ حوادث بھی مشیت کا نتیجہ ہیں، مگر ان حوادث کے نتائج سے بچنا اور حفاظت کے سامان مہیا کرنا بھی خود مشیت ہی کا تقاضا ہے۔ مشیت کا ایک پہلو مشیت کے دوسرے پہلو کے منافی نہیں، دونوں پہلو مل کر تکمیل حیات کا باعث ہوتے ہیں۔ فطرت غروب آفتاب سے دنیا میں اندھیرا کر دیتی ہے لیکن انسان چراغ جلا کر اس اندھیرے کو شکست دیتا ہے۔ فطرت موذی جانور پیدا کرتی ہے لیکن انسان ان کی ایذا سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ بظاہر یہ مشیت سے جنگ معلوم ہوتی ہے لیکن یہ جہاد خود مشیت ہے۔ اگر علت و معلول کے سلسلوں میں استواری نہ ہوتی تو حیات و کائنات کے نظامات قائم نہ رہ سکتے۔ اگر پانی کبھی نشیب کی طرف بہتا اور کبھی فراز کی طرف تو انسان آب رسانی کی تجویزیں نہ کر سکتا۔ بقول مولانا: گر سبب نہ بود چہ رہ جوید مرید۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اگر علت و معلول کا کوئی ایک ہی اٹل سلسلہ ہوتا اور مادے کی جبری اور کورانہ علتوں کے علاوہ کوئی اور اسباب نہ ہوتے تو کوئی زندگی پیدا ہی نہ ہوتی، اور اگر کسی طرح موجود ہو جاتی تو اس میں کسی قسم کی ترقی اور تکمیل نہ ہو سکتی۔

فطرت مادی بھی مشیت ہی ہے لیکن انسان کو تسخیر فطرت کے لیے پیدا کیا ہے اور اس کو وہ ملکات اور قوتیں ودیعت کی گئی ہیں جن کو کام میں لا کر وہ اس تسخیر میں کامیاب ہو سکے۔ نفس انسانی پر مادی علتیں عمل کرتی ہیں لیکن وہ مادی علل سے برتر علل کا سرچشمہ بھی ہے۔ وہ محسوسات سے گزر کر معقولات پیدا کرتا ہے۔ عقل انسانی خود ایک زبردست علت ہے پھر عقل جزوی سے عقل کلی تک عقل کے بے شمار مدارج ہیں۔ مولانا کی تعلیم زیادہ تر ان مدارج کے متعلق ہے جو عقل جزوی سے بالا تر ہیں۔ وہ بالا تر علم و عقل جسے وہ کبھی عقل نبوی کہتے ہیں اور کبھی روح وحی، وہاں پہنچ کر انسان ایسی قوتوں کا مصدر بن جاتا ہے جن کا عمل محیر العقول ہوتا ہے۔ وہاں سے سرزدہ اعمال عام انسانوں کی سمجھ کو عاجز کر دیتے ہیں، اسی لیے انسان انہیں معجزہ کہتا ہے بعض اوقات کسی بیماری کو طبیب لا علاج کہتے ہیں، کوئی

معلوم دوا اثر نہیں کرتی لیکن دعا سے بیماری بالکل زائل ہو جاتی ہے۔ الکس کیرل جو سائنس کا ماہر اور چوٹی کا طبیب تھا اور امام فن ہونے کی وجہ سے نوبل پرائز حاصل کر چکا تھا' اس نے اپنے مشاہدے کا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ فرانس میں ایک مقدس مقام لورد پر عقیدت مند لوگ اپنی بیماریوں کے علاج کے لیے جاتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایسے معتقدوں کی ایک پوری ٹرین وہاں جا رہی تھی۔ میں روحانیات کے متعلق ایک متشکک سائنس دان تھا لیکن تجربے کی غرض سے میں اس سفر میں ساتھ ہو لیا۔ اس میں ایک مریضہ لڑکی تھی جس کا میں نے تین اور ڈاکٹروں کے ساتھ اچھی طرح طبی معائنہ کیا۔ اس لڑکی کے امراض ایسے تھے اور وہ اس انتہا تک پہنچ چکے تھے کہ ہم چاروں اطباء کی یہ متفقہ رائے تھی کہ یہ مریضہ جانبر نہیں ہو سکتی۔ انسانی جسم اور علم طب میں جو تجربہ ہم کو حاصل تھا اس کی رو سے یہ امر قطعی تھا کہ تھوڑے عرصے میں اس کا مرجانا لازمی ہے۔ لورد کے مقدس مقام تک پہنچنے سے پہلے دو تین مرتبہ ہم سب نے اس کا اچھی طرح معائنہ کیا اور بار بار اسی متفقہ نتیجے پر پہنچے کہ کوئی دوا یا دعا اس کو نہیں بچا سکتی۔ اس مریضہ کا اٹھنا بیٹھنا محال تھا۔ اسی نیم مردہ حالت میں اس کو لے جا رہے تھے۔ ٹرین آخری سٹیشن پر رک گئی جہاں سے کچھ فاصلے پر مقام مقدس کے چشمے تک لوگوں کو پہنچنا تھا۔ ہمارا خیال تھا کہ اس کو مزید زحمت نہ دی جائے کیونکہ یہ معمولی ہچکولے بھی برداشت نہ کر سکے گی لیکن اس کو وہاں لے جانے والوں نے اصرار کیا۔ وہاں پہنچ کر ہم نے دیکھا کہ اس نے آنکھیں کھولی ہیں اور پانی طلب کیا ہے۔ اس پر پھر ہم نے اس کا اچھی طرح معائنہ کیا' دیکھا کہ مرض کے آثار زائل ہو رہے ہیں۔ تھوڑی دیر کے بعد پھر دیکھا کہ اس کا مرض بالکل جاتا رہا ہے۔ ہمارے لیے یہ ایک حیرت انگیز تجربہ تھا۔ ہم میں سے کوئی معلومہ سائنس کے مطابق اس کی توجیہ نہ کر سکا۔ ہم نہیں جانتے کہ کونسی قوت اور کونسی علت نے یہ معجزہ دکھایا۔ اتنی بات یقینی ہو گئی کہ ہماری معلومہ علتوں کے علاوہ زندگی میں اور پر اسرار علتیں بھی کار فرما ہیں جو حوادث کا رخ پھیر کر خلاف توقع نتائج پیدا کرتی ہیں۔

بہت عرصہ ہوا کہ سلب مرض کا ایک ذاتی تجربہ علامہ اقبالؒ نے بھی مجھ سے

بیان کیا۔ فرمایا کہ میں گردے کا مریض تھا' گردے میں کنکر تھے اور جب کبھی مرض کا دورہ ہوتا تھا تو مجھ کو شدید تکلیف ہوتی تھی۔ مجھے کسی کام سے امرتسر جانا پڑا' مرزا جلال الدین بیرسٹر میرے ہمراہ تھے۔ امرتسر میں معلوم ہوا کہ گل حسن صاحب' حضرت غوث علی شاہ صاحب کے جانشین اور خلیفہ وہاں آئے ہوئے ہیں۔ میں نے سنا تھا کہ ان کے پاس گردے کے پتھر کا کوئی مجرب نسخہ ہے۔ میں ان کے پاس دوا حاصل کرنے کے لیے حاضر ہوا' میں نے دوا کے لیے درخواست کی' انھوں نے فرمایا کہ ہاں نسخہ بہت مجرب ہے لیکن اس کی تیاری میں کوئی ایک دو ماہ کا عرصہ لگتا ہے۔ مجھے فوری معالجے کی خواہش تھی اس لیے اس جواب سے کسی قدر مایوسی ہوئی۔ گل حسن صاحب نے فرمایا کہ خیر دوا تو دیر میں تیار ہو گی لیکن دعا کر سکتے ہیں۔ میں نے کہا اچھا دعا ہی فرمایئے' بزرگوں کی دعا قبول ہوتی ہے۔ اس پر وہ خاموش ہو گئے' میں نے دیکھا کہ ان کے چہرے پر سرخی بڑھ رہی ہے' گل حسن صاحب کی رنگت کافی سفید تھی' یہ سفیدی سرخی میں تبدیل ہونے لگی' یہ سرخی لمحہ بہ لمحہ اتنی بڑھ گئی کہ معلوم ہوتا تھا کہ چہرہ شعلہ بن گیا ہے۔ ان کی زبان سے دعا کے کوئی الفاظ نہیں نکل رہے تھے۔ رفتہ رفتہ یہ سرخی کم ہوتی گئی' یہاں تک کہ ان کا چہرہ اصلی حالت پر آ گیا۔ فرمانے لگے جاؤ انشاء اللہ تعالیٰ شفا ہو جائے گی اور شاید دوا کی ضرورت پیش نہ آئے۔ وہاں سے واپس ہو کر میں اور مرزا جلال الدین ٹرین میں بیٹھے' تھوڑی دیر میں مجھے پیشاب کی حاجت محسوس ہوئی' میں غسل خانے میں داخل ہوا' پیشاب کی یہ حالت تھی کہ مسلسل جاری تھا اور ختم ہونے میں نہ آتا تھا۔ گردے میں جو کچھ تھا وہ نکلتا گیا۔ آخر میں جب ختم ہوا تو مجھ کو ایسا محسوس ہوا کہ میرا جسم ایک پر کی طرح ہلکا ہو گیا ہے' بے انتہا سکون اور راحت محسوس ہوئی۔ فرماتے تھے کہ اس کے بعد ایک طویل عرصے تک مجھے گردے کی شکایت نہ ہوئی اور کئی سال بعد پھر اس مرض کا اعادہ ہوا۔ روحانی قوت سے سلب مرض کا عقیدہ پڑھا اور سنا تھا' خود اپنی نسبت اس کا تجربہ ہو گیا۔

علت و معلول کے سلسلوں کو اگر مادیات اور جسمانیات تک محدود سمجھ لیا جائے تو نفس کی یہ غیر معمولی قوتیں احاطہ ادراک سے باہر رہتی ہیں۔ انسان کی ترقی

یہ ہے کہ وہ بالا تر علتوں کے سرچشمے تک رسائی حاصل کرے اور یہ نہ سمجھے کہ اب تک جو حکما کی عقل اور تجربے میں آ چکا ہے' اس سے آگے اسباب کا کوئی اور سلسلہ نہیں۔ ہست بر اسباب اسبابے دگر:

سنگ و آہن خود سبب آمد و لیک — تو ببالا می نگر اے مرد نیک
کیں سبب را آں سبب آورد پیش — بے سبب کے شد سبب ہرگز زخویش
ایں سبب را آں سبب عامل کند — باز گاہے بے بر و عاطل کند
وآں سببہا کانبیا را رہبر است — آں سبب ہا زیں سبب ہا برتر است
ایں سبب را محرم آمد عقل ما — وآں سبب ہا راست محرم انبیا

علت و معلول یا سبب و اثر کو جننے (زائیدن) کے عمل پر بھی قیاس کر سکتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ یہ ہمارا زمان و مکان کا جہاں عقل کل کے اندر سے پیدا شدہ فقط ایک فکر کا نتیجہ ہے۔ اس فکر نے صورتوں کی آفرینش کی اور صورتوں میں سے صفات اور اعراض پیدا ہوئے۔ عمل تعلیل بھی ایک طرح سے عمل تولید ہی ہے۔ جو بچے پیدا ہوتے ہیں پھر وہ خود والدین بن جاتے ہیں۔ لیکن موالید اور اسباب کتنے قسم کے ہیں اور کس سبب سے کیا اثر پیدا ہوتا ہے' اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے دیدۂ منور کی ضرورت ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو سبب اور اثر کے معاملے میں انسان دھوکا کھا جائے گا:

ایں جہاں یک فکرت است از عقل کل — عقل چوں شاہ است و فکرت ہا رسل
ایں عرض ہا از چہ زاید از صور — ویں عرض ہم از چہ زاید از فکر
ایں جہاں را آں جہاں زاید ابد — ہر سبب مادر اثر از وے ولد
چوں اثر زائید آں ہم شد سبب — تا بزائید او اثر ہائے عجب
ایں سبب ہا نسل بر نسل است لیک — دیدۂ باید منور نیک نیک

مولانا مثنوی میں کئی جگہ فرماتے ہیں کہ خدا کی لا محدود خلاقی اور رجعت الی اللہ کا لامتناہی سلسلہ لا تعداد عوالم کی آفرینش کرتا ہے۔ ہر عالم ایک رحم مادر کی طرح کا ہے اور اس میں جو مخلوق ہے' اس کی حالت جنین کی سی ہے۔ جنین کی تقدیر تکمیل پا کر رحم سے منقطع ہونا ہے تاکہ وہ ایک وسیع تر عالم میں قدم رکھ سکے۔ جتنے عالم ہیں' اتنے ہی اسباب کے سلسلے ہیں۔ خدا مسبب الاسباب ہے۔

جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ دین و دانش کے اہم مسائل میں سے ہے۔ انسانی سوچ بچار کے ابتدائی مراحل میں یہ سوال پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ انسان فطرت کی قوتوں کو شخصی تصور کرتا تھا۔ دریا، پہاڑ، ابر و باد، بجلی کی کڑک، زلزلے، طوفان، زمین کی روئیدگی، غرضیکہ جس مظہر فطرت سے بھی انسان کی زندگی دو چار ہوتی تھی، انسان اس کو اپنے نفس پر قیاس کرتا تھا، ہر حادثہ اس کے اپنے نفس کی کسی نہ کسی کیفیت کا آئینہ تھا۔ کائنات میں ہر طرف دیوتاؤں کی حکمرانی تھی۔ ہر حادثے کا مدار ان کے راضی یا ناراض ہونے پر تھا۔ قوانین فطرت اور علت و معلول کے لزوم کا انسان کو کوئی احساس نہ تھا۔ جس طرح نفس انسانی متلون ہے، کبھی کچھ کبھی کچھ اور اس کی خواہشیں پابند آئین معلوم نہیں ہوتیں، اسی طرح فطرت کے مظاہر کو بھی اس نے صاحب ارادہ ہستیاں تصور کر لیا تھا۔ ہر ہستی متلون تھی اور ان مختلف ہستیوں میں کوئی تعاون بھی نہیں تھا۔ وہ عقل و اخلاق کے کسی اصول کی پابند نہ تھیں۔ قرآن کریم نے توحید کے استدلال میں ایک بڑا حکیمانہ نکتہ بیان کیا ہے کہ اگر ایک سے زائد خدا ہوتے تو کائنات کے مظاہر میں کوئی توافق دکھائی نہ دیتا، ہر جگہ تصادم ہی تصادم ہوتا۔ کائنات کا منظّم اور پابند آئین ہونا یہ ثابت کرتا ہے کہ اس نظم کے پیچھے کوئی ایک ناظم اور اس حکمت کے پیچھے کوئی ایک حکیم ہے۔ کائنات میں ایک ہی مشیت کام کرتی ہے جس کا انداز عمل پابندی آئین ہے۔ یہ تصور فکر کی بڑی ارتقا یافتہ صورت میں پیدا ہوا۔

جس طرح انسان کی روحانی معرفت نے اس پر توحید کا انکشاف کیا، اسی طرح

انسان کی عقلی ترقی نے فطرت کا یہ راز منکشف کیا کہ فطرت ایک نظام ہے جس میں معینہ سبب اور معینہ اثر لازم و ملزوم کے طور پر باہم وابستہ ہیں۔ جسے محض اتفاق کہتے ہیں، اس کا کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ علل و اسباب کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ ستارے اپنے مداروں میں نپے تلے حساب سے گردش کرتے ہیں۔ شمس و قمر کا کسوف و خسوف اس لیے نہیں ہوتا کہ کوئی ایک دیوتا دوسرے دیوتا کا گلا گھونٹ رہا ہے۔ یہ مظاہر ارض و شمس و قمر کے ایک دوسرے کے بیچ میں عارضی طور پر حائل ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہواؤں کا یہ اختیار نہیں ہے کہ جدھر منہ اٹھائیں چل دیں، نہ ہی بارش کسی دیوتا کی خوشی یا احسان سے ہوتی ہے، نہ طوفان کسی دیوتا کی غضبناکی سے آتا ہے جو اس وقت تک فرو نہیں ہو سکتا جب تک کہ کسی خوبصورت نوجوان کی قربانی پیش نہ کی جائے۔

غرضیکہ انسان کی دانش بھی توحید فطرت کی طرف بڑھی اور اس کے دین کی تکمیل بھی توحید ہی کے عقیدے میں ہوئی، لیکن اس معراج کمال پر پہنچ کر فطرت خارجی اور خود انسانی فطرت سوچنے والوں کے لیے ایک معما بن گئی۔ انسان حیرت کی وجہ سے علم کی طرف قدم اٹھاتا ہے لیکن علم کی فراوانی سے پھر ایک دوسری قسم کی حیرت میں ڈوب جاتا ہے اور زندگی پھر پر اسرار ہو جاتی ہے۔

کاملے گفت است، می باید بسے   عقل و حکمت، تا شود گویا کسے
باز باید عقل بے حد و شمار،   تا شود خاموش یک حکمت شعار

توحید فطرت، توحید حکمت اور توحید الوہیت تک پہنچ کر انسان سوچنے لگا کہ اس منظم کائنات میں جہاں کسی پتے کی جنبش نہ آئین کے بغیر ہے، اور نہ مشیت خدائے حکیم کے بغیر، جہاں ہر طرف علت و معلول اور لازم و ملزوم کی لا تعداد کڑیوں سے بنی ہوئی لا متناہی زنجیریں ہیں، وہاں میری کیا حیثیت ہے۔ میری ہستی بھی خود ساختہ نہیں، میں فطرت کی قوتوں کی پیداوار ہوں یا خدا کی مشیت کا نتیجہ، دونوں حالتوں میں وہ چیز کہاں ہے جسے میں نے اپنا اختیار سمجھ رکھا ہے۔ اگر میرے افعال طبیعی ماحول اور میرے جسمانی وظائف کا نتیجہ ہیں تو ان کی ذمہ داری مجھ پر کیسے عائد ہوتی ہے۔ انسان کی جبلتیں اس کو ورثے میں ملتی ہیں اور اس کے افعال

ان جبلتوں کے جبریا لزوم کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ طبیعی ماحول کا جبر ہے جس سے گریز ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ جبلت کے متعلق ایک حدیث شریف میں آیا ہے کہ اگر کوئی تم سے کہے کہ پہاڑ اپنی جگہ سے سرک گیا تو تم اسے مان سکتے ہو لیکن اگر کوئی کہے کہ کسی انسان کی جبلت بدل گئی تو اسے قبول نہ کرنا۔ اسی حدیث شریف سے یہ فارسی مثل بنی ہے کہ جبل گردد جبلی برنہ گردد۔ انسان جس معاشرتی ماحول میں پیدا ہوتا ہے' جس قسم کے والدین اور کنبے میں اس کی ولادت ہوتی ہے' اس کے نتائج لازمی طور پر اس کے افعال میں مترتب ہوتے ہیں۔ یہ معاشرتی جبر بھی انسان کی اختیاری چیز نہیں۔ فطرت میں علت و معلول کی کڑیوں کو دریافت کرنا انسان کا سرمایہ حکمت ہے لیکن اس تحقیق میں وہ جس قدر ترقی کرتا گیا' اسی قدر اس کا اپنا انا بے اختیار ہوتا گیا اور وہ ہزار قسم کے جبروں کا متحیر تماشائی بن کر رہ گیا:

دریا بوجود خویش موجے دارد خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

دیوتاؤں کے تلون سے چھٹکارا ہوا تو فطرت کا اٹل جبر اس پر طاری ہو گیا۔ ڈھیلوں میں سے نکلا تو دلدل میں دھنس گیا۔ کڑھائی میں سے اچھلا تو آگ میں گرا۔ دین میں استدلال کا دخل ہوا تو توحید الٰہی نے اس کو ایک دوسری قسم کے مخمصے میں پھنسا دیا۔ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ تمام انفس و آفاق اور حیات و کائنات کا خالق اور اس کا حکمران ایک قادر مطلق خدا ہے جو قدرت مطلقہ کے ساتھ علم محیط کا بھی مالک ہے۔ ہستی میں جو کچھ سرزد ہوا وہ اسی کی قدرت اور اسی کے علم اور اسی کی مشیت سے ظہور میں آیا:

جسے چاہا جیسا بنا دیا تیری شان جل جلالہ'

اگر انسان نے اپنے آپ کو نہیں بنایا تو وہ اپنی جسمانی اور نفسی اور جبلی ساخت کا ذمہ دار نہیں۔ نہ اس کی آفرینش اس کے اختیار میں تھی اور نہ اس کے افعال اس کے اختیار میں ہیں۔ خیر و شر جو کچھ ہے قادر مطلق ہی اس کا ذمہ دار ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

(میر)

لیکن مذہب کے لیے فقط ایک خالق فطرت اور قادر مطلق کی ہستی کا عقیدہ کافی نہیں۔

مذہب کا بڑا وظیفہ اصلاح اخلاق کی تلقین ہے اور اخلاق کا مدار امر و نہی پر ہے۔ مذہب انسان کو حکم دیتا ہے کہ ایسا کر اور ایسا نہ کر۔ اگر اس طرح کرے گا تو اس کے نتائج دنیا اور آخرت میں اچھے ہوں گے اور اگر اس کے برخلاف کرے گا تو یہاں اور وہاں اندرونی اور بیرونی عذاب و تذلیل سے دو چار ہو گا۔ مدح و ذم' تکریم و تذلیل' عذاب و ثواب سب کا دارومدار اختیار کے برتنے پر ہے۔ اگر اختیار نہ ہو تو نہ اجر کے کچھ معنی ہیں اور نہ زجر کے۔ لیکن اگر ایمان و کفر اور خیر و شر خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں تو یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ان کی ذمہ داری انسان پر عائد کی جائے:

حافظ بخود نہ پوشید ایں خرقہ مے آلود اے شیخ پاکدامن معذور دار ما را
در کوئے نیک نامی ما را گزر نہ دارند گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

لیکن دین نے دونوں باتوں کی بیک وقت تلقین کی جو بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ قادر مطلق خدا ہے جس کی مرضی کے بغیر نہ فطرت خارجی میں کچھ عمل ہوتا ہے اور نہ انسان سے کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے:

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرمان نہ ور گوئے زمیں باشی وقف خم چوگاں شو

(غالب)

خیر و شر دونوں خدا کے پیدا کردہ ہیں مگر انسان کو حکم ہے کہ وہ شر سے بچے اور خدا کے پیدا کردہ شر سے خدا ہی سے پناہ مانگے' اعوذ باللہ من شرور انفسنا۔ خدا کو آفرینش انسان سے پہلے ہی ازل سے یہ علم تھا کہ آفریدہ انسان کن کن حالتوں میں کیا کیا کرے گا۔ خدا کا علم اور خدا کی قدرت ایک دوسرے سے الگ صفات نہیں اگر لا محدود علم و قدرت نے حوادث و افعال ازل سے معین کر رکھے ہوں تو کوئی انسان اپنے اختیار سے سر مو کس طرح تجاوز کر سکتا ہے۔ وما تشاءون الا ان یشا اللہ' تم کچھ چاہ بھی نہیں سکتے جب تک کہ اللہ نہ چاہے۔ ایک طرف

خدا کی قدرت مطلقہ کو ماننا لازمی اور دوسری طرف اخلاقی امر و نہی ضروری۔ یہ دونوں عقیدے دین کے دو ستون ہیں۔ دین کی عمارت ان دونوں پر قائم ہے۔ ان میں سے اگر ایک ستون کو بھی ہٹا دیں تو دین قائم نہیں رہ سکتا۔

صدر اسلام میں صاحب وحی اور ان کے اصحاب بیک وقت ان دونوں عقائد کو صحیح سمجھتے تھے اور ان کے منطقی تضاد سے اپنے آپ کو پریشان نہیں کرتے تھے۔ ان کو غیر شعوری طور پر یہ احساس تھا کہ زندگی کے اساسی حقائق اور کنہ حیات منطقی استدلال سے ماورا ہیں۔ منطق کہتی ہے کہ ایسا کیسے ہو سکتا ہے اور زندگی جواب دیتی ہے کہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے' ایسا ہی ہوتا ہے۔ وحدت وجود کی بحث کی طرح جبر و قدر کی بحث بھی آغاز اسلام میں پیدا نہیں ہوتی۔ اسلام کی بنیادوں کو استوار کرنے والے عمل کی درستی میں اس قدر منہمک تھے کہ ان کو منطقی موشگافیوں کی فرصت نہ تھی۔ جب عمل میں ضعف آیا تو خرد کی گتھیاں سلجھانے کا شغل پیدا ہوا۔ ایشیائے کوچک اور شام و مصر کی سرزمین میں عیسویت اور یونانی فلسفے کی بدولت جبر و قدر کی بحث جاری تھی۔ یہاں کے لوگ جب مسلمان ہو گئے تو اپنی اور عادتوں کے علاوہ بازیچہ استدلال بھی ساتھ لیتے آئے اور جبر و قدر کی بحث میں بری طرح الجھ گئے۔ مومن کا ایمان جبر و قدر کے منطقی تضاد سے ماورا تھا' یا یوں کہو کہ ان کا ایمان بین الجبر والاختیار تھا' لیکن متکلمین میں سے ہر گروہ ایک شق کو لے کر دوسری شق کو رد کرنا چاہتا تھا۔ جن کے لیے جبر صحیح تھا ان کے لیے اختیار موہوم تھا' اور جن کے لیے اختیار درست عقیدہ تھا انھوں نے جبر کو باطل قرار دیا۔ جبریہ اور قدریہ کے دو گروہ ہو گئے اور دونوں افراط و تفریط میں پڑ گئے۔ دونوں قرآن اور حدیث سے استشہاد کرتے تھے۔ ایک گروہ خدا کی قدرت مطلقہ کے متعلق نصوص پیش کرتا تھا اور جو نصوص ان کے خلاف معلوم ہوں ان کی تاویل کرتا تھا۔ دوسرا گروہ اختیار کو اخلاق اور عذاب و ثواب کے لیے لازمی سمجھتا تھا اور وہ تمام آیات پیش کرتا تھا جن میں انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے اور زور شور سے تلقین کی گئی ہے کہ خیر کی طرف بڑھو اور شر سے گریز کرو۔

جبر و قدر کے مسئلے میں اشاعرہ اور معتزلہ متکلمین کے دو گروہ خاص طور پر

قابل ذکر ہیں۔ اشاعرہ سے قبل اکثر فقہا پوری طرح جبر کے قائل ہو گئے تھے۔ اشاعرہ نے ایک عجیب نظریہ قائم کیا جس کو نظریہ کسب کہتے ہیں، یعنی خیر و شر تمام قسم کے افعال کا خالق خدا ہی ہے لیکن جس فرد کے واسطے سے یہ اعمال ظہور پذیر ہوتے ہیں، وہ ان کو کسب کر لیتا ہے اور اس کسب کے واسطے سے وہ عذاب و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے، مثلاً" چوری کا فعل ہے تو وہ خدا کا خلق کردہ ہے لیکن چور اس کا کاسب ہے۔ اشاعرہ کے عقائد یہ تھے:

(۱) خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اس کی طاقت سے باہر ہے۔ (یہ عقیدہ قرآنی تعلیم لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا کے خلاف ہے، مگر جب متکلمانہ اور مناظرانہ گروہ بندی ہو تو سیاہ سفید اور سفید سیاہ ہو جاتا ہے)

(۲) خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اس کے کہ ان کا کوئی جرم ہو یا ان کو ثواب ملے۔

(۳) خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے، اس کے لیے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے جو مخلوقات کے لیے مناسب ہوں۔

خود امام غزالی احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ آیات قرآنی سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ دین اور دنیا کی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھتا اور آدمی کے افعال میں آدمی کی قدرت کا کچھ اثر نہیں اور کافر کا کفر اور گناہگار کا گناہ خود خدا نے چاہا تھا۔

ان کے خلاف معتزلہ کا گروہ تھا، جو حکمت پسند تھا اور اختیار کو اخلاق کے لیے لازمی سمجھتا تھا۔ ان کے نزدیک فطرۃ اللّٰہ بے آئین نہیں تھی۔ معتزلہ خدا کو عادل اور حکیم یقین کرتے تھے اور کہتے تھے کہ خدا کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے معرا نہیں ہوتا۔ خدا کی ذات سراپا عدل ہے۔ وہ کبھی ایسا نہیں کر سکتا کہ اعمال کے آئین ثواب و عذاب کو برطرف کر کے جسے چاہے بخش دے اور جسے چاہے بغیر استحقاق عذاب میں مبتلا کر دے۔

مولانا کے زمانے میں کثرت سے فقہا اور متکلمین میں جبر کا عقیدہ عام تھا اور

اس کی وہ صورت جو دین اور اخلاق کو سوخت کر دینے والی ہے، نظری طور پر عام لوگوں نے قبول کر لی تھی۔ مولانا نے دین کی بڑی خدمت کی کہ اس کے خلاف پر زور احتجاج کیا۔ جبر و قدر کی جو بحثیں مثنوی میں ملتی ہیں، ان سے زیادہ دلکش انداز میں کسی حکیم نے آج تک اس مسئلے کو پیش نہیں کیا۔ مولانا کے نزدیک مصدر ہستی خدا کی ذات اور اس کی مشیت ہی ہے۔ وہی ہر آئین کا بنانے والا اور چلانے والا اور ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا ہے، لیکن اختیار انسان کی تقدیر کا ایک جزو لاینفک ہے۔ اپنے اختیار سے زندگی کو جدوجہد کے ساتھ بدلنے کی کوشش تقدیر انسانی ہے جو مقدر الٰہی ہے۔ یہ قضا سے کشتی لڑنا نہیں بلکہ قضائے الٰہی کے مطابق ہے:

با قضا پنجہ زدن نبود جہاد زانکہ آن را خود قضا بر ما نہاد

عام خیال یہ ہے کہ تقدیر کا عقیدہ انسانوں کو اپاہج بنا دیتا ہے اور ان کو جدوجہد سے باز رکھتا ہے کہ جو کچھ ہونا ہے وہ تو ہو ہی کے رہے گا۔ ہماری جدوجہد کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ مغرب کی جدوجہد کرنے والی اقوام جب موجودہ مسلمان اقوام کی پستی کے اسباب تلاش کرتی ہیں، تو اکثر ان پر یہ الزام لگاتی ہیں کہ تقدیر اور راضی بقضا ہونے کے عقیدے نے ان کے دست و پا شل کر دیئے ہیں۔ لیکن اس الزام کو تاریخ جھٹلاتی ہے۔ اسلام دنیا میں غیر معمولی جدوجہد سے قائم ہوا اور صدیوں تک جدوجہد کی بدولت مسلمان دنیا کے فرمانروا رہے۔ کیا وہ مسلمان تقدیر کے قائل نہ تھے اور خدا کو قادر مطلق نہ جانتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ تقدیر کا صحیح مفہوم مجاہد کی قوتوں اور کوششوں میں اضافہ کر دیتا ہے۔ جس میں ذوق عمل ہے وہ بے دھڑک عمل کرتا ہے، نہ حوادث سے ڈرتا اور گھبراتا ہے اور نہ موت سے خائف ہوتا ہے۔ اپنے فرائض کو کما حقہ، اور تا حد استطاعت انجام دے کر نتیجے کو خدا پر چھوڑتا ہے۔ خدا کے پیدا کردہ تمام ذرائع کو استعمال کرتا ہے، لیکن نتیجے کے لیے خالی اپنی خواہشوں اور قوتوں پر بھروسا نہیں کرتا، اس لیے کہ وہ تمام حیات و کائنات کا ناظم نہیں ہے۔ لیکن جب کسی شخص پر بے ہمتی اور کاہلی طاری ہوتی ہے تو وہ تقدیر اور توکل کا غلط مفہوم قائم کر کے ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جاتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صاحب فہم صحابہؓ تقدیر کا صحیح مفہوم سمجھتے تھے،

اسی لیے وہ اپنی طرف سے کوشش میں کبھی کوتاہی نہیں کرتے تھے' باوجود اس کے کہ ان کو یقین تھا کہ نتیجہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ رسول کریمؐ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اپنے اونٹ کو بے حفاظت چھوڑ رکھا ہے' پوچھنے پر اس نے کہا کہ توکل علی اللہ چھوڑ دیا ہے۔ رسول کریمؐ نے فرمایا کہ اس کے گھٹنے باندھ دو کہ بھاگ نہ سکے اور پھر توکل کرو:

گفت پیغمبر بہ آواز بلند با توکل زانوئے اشتر ببند

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک جگہ سے گزرے' کچھ لوگوں کو دیکھا کہ بیکار بیٹھے باتیں کر رہے ہیں۔ دریافت کرنے پر ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم متوکلین ہیں۔ حضرت فاروقؓ نے فرمایا کہ تم توکل کا غلط مفہوم سمجھتے ہو۔ توکل یہ ہے کہ زمین میں ہل جوتو' بیج بوو' کھیت کی آبیاری کرو اور پھر نتیجے کو خدا پر چھوڑو۔ ایک دوسرا واقعہ بھی قضائے الٰہی کے متعلق حضرت عمرؓ کی بصیرت کا ثبوت دیتا ہے۔ انہوں نے ایک وبا زدہ مقام سے فوج کو کوچ کرنے کا حکم دیا۔ ایک مقتدر صحابی نے کہا کہ کیا قضائے الٰہی سے فرار کر رہے ہیں؟ فرمایا نہیں قضائے الٰہی سے قضائے الٰہی کی طرف فرار کر رہے ہیں۔ اگر وبا قضائے الٰہی سے ہے تو اسے بچنے کی کوشش بھی قضائے الٰہی کا حکم ہے۔

تصوف پر ایک یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ دنیا کو بے حقیقت قرار دے کر انسانوں کو دنیاوی زندگی میں جدوجہد سے باز رکھتا ہے۔ عارف رومی سے بڑھ کر دنیا میں اور کون صوفی گزرا ہے' لیکن وہ بڑی شدت سے جدوجہد کی تلقین کرتے ہیں۔ چنانچہ ادنیٰ مراتب حیات میں بھی کوشش بلند مقاصد کو مد نظر رکھ کر ہونی چاہیے تاکہ معمولی افعال بھی روحانی ترقی کا نردبان بن جائیں۔ وہ کوشش کے اس قدر قائل ہیں کہ بیہودہ کوشش کو بھی عدم سعی پر ترجیح دیتے ہیں' کیونکہ فضول کوشش سے بھی اگر کوئی اور نتیجہ حاصل نہ ہو تو کم از کم کچھ بدنی اور نفسی ورزش ہو جاتی ہے' اور کچھ تجربہ حاصل ہو جاتا ہے جو بعد میں مفید کوششوں میں کام آ سکتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ

کوشش بیہودہ بہ از خفتگی

مثنوی میں مولانا نے جبریوں کے تمام دلائل کی مدلل تردید کی ہے۔ علاوہ قرآنی آیات کے جبری اکثر بعض احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ

ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن

یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حقیقت میں جدوجہد کی ترغیب ہے۔ جب تم کو کوئی کہے کہ انعام و اکرام اور انتظام سب فلاں وزیر کے ہاتھ میں ہے۔ امور سلطنت میں جو کچھ وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو ایک عقلمند آدمی جہاں تک ہو سکے گا اس وزیر کو خوش کرنے کی کوشش کرے گا اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرنے میں ساعی ہو گا۔ یہ تو کوئی بیوقوف ہی کرے گا کہ اس وزیر سے بھاگنا شروع کر دے:

بہر تحریض است بر اخلاص وجد ... کاندراں خدمت فزوں شو مستعد
گر بگویند آنچہ می خواہد وزیر ... خواست آن اوست اندر دار و گیر
گرد او گرداں شوی صد مرہ زود ... تا بریزد بر سرت احسان و جود
یا گریزی از وزیر و قصر او ... ایں نباشد جستجو و نصر او
چونکہ حاکم اوست او را گیر و بس ... غیر او را نیست حکم و دسترس

اسی طرح دوسری حدیث پیش کی جاتی ہے: جف القلم بما ھو کائن، جو کچھ ہونا ہے وہ لوح تقدیر میں ازل سے لکھا جا چکا ہے۔ اس کے بعد کاتب تقدیر کا قلم خشک ہو گیا، نہ اس میں سے کچھ کٹ سکتا ہے اور نہ اس پر کچھ اضافہ ہو سکتا ہے۔ مولانا کے ہاں تقدیر کی تاویل وہی نبویؐ اور فاروقیؓ تاویل ہے جو کوشش کو مانع نہیں بلکہ اس کی محرک اور معاون ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ تقدیر کا لکھا بدل نہیں سکتا، لیکن تقدیر اصل میں الٰہی قوانین کا نام ہے جن میں تبدیلی نہیں ہوتی: فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ ذالک دین القیم، انسانوں کی جو فطرت بنائی گئی ہے وہی فطرۃ اللہ ہے اور اسی کا نام تقدیر ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اسی کو سنۃ اللہ بھی کہا گیا ہے۔ ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔ زندگی کو ان قوانین کے مطابق ڈھالنا انسان کی فطرت اور اس کی

تقدیر ہے۔ تقدیر کے قلم نے فقط یہی لکھا ہے کہ ہر کام کی تاثیر اور جزا اس کام کے مطابق ہو گی، کجروی کا نتیجہ دکھ اور راست روی کا انجام سعادت۔ ظلم سے ادبار پیدا ہو گا اور عدل کا ثمرہ اقبال ہو گا۔ تقدیر کا قلم یہ لکھ کر سوکھ گیا کہ عدل او ستم کے نتائج یکساں نہیں ہوں گے، خیر و شکر کی تمیز ابدی طور پر قائم رہے گی۔ خدا کی ترازو بڑی حساس ہے، اس میں ہر ذرہ عمل تل جاتا ہے اور اس کے مطابق نتائج ادھر یا ادھر پلڑے میں پڑ جاتے ہیں۔ اس میں بال برابر افزونی یا بیشی محض اتفاقات سے نہیں ہوتی، اسی کا نام تقدیر ہے۔ تقدیر کے اصل معنی اندازہ کرنے اور پیمانہ مقرر کرنے کے ہیں۔ اگر ترازو کے پلڑے ذرہ برابر ادھر ادھر بے وزن جھکیں تو ترازو بے اعتبار ہو جائے۔ تقدیر خدا کی میزان ہے جس میں کوئی تلون نہیں، اس میں خواہ مخواہ بے سبب کمی بیشی نہیں ہوتی:

ہمچنیں تاویل قد جف القلم — بہر تحریض است و بر شغل اہم
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را — لائق آن است تاثیر و جزا
کج روی جف القلم کج آیدت — راستی آری سعادت زایدت

تقدیر خدائے عادل کے عدل کی میزان ہے، اس کے ہاں دیر ہو تو ہو لیکن اندھیر نہیں۔ اس تاویل میں مولانا نے اشاعرہ کے دین سوز اور اخلاق کش عقیدے کی تردید کی ہے کہ خدا عدل کا پابند نہیں اور وہ مطلق العنان متلون بادشاہوں کی طرح جس کو چاہے، بغیر کسی اصول کے انعام دے دے اور جس نیک آدمی کو چاہے اس کو یونہی جھڑک کر سزا دے دے۔ بقول سعدی "گاہے بسلامے بر نجند و گاہے بدشنامے خلعت دہند"۔ ایسے بادشاہ کے سر پر خاک اور راکھ جس کے ہاں امین و ظالم کی تمیز نہ ہو۔ "اندھیر نگری چوپٹ راجا۔ اسی بھاؤ بجری اسی بھاؤ کھا جا۔"

بادشاہے کہ بہ پیش تخت او — فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد برش — شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش

مثنوی میں جبر و اختیار کے متعلق لطیف بحثیں جابجا ملتی ہیں۔ لیکن زیادہ تر یہ بحث شیر اور خرگوش کے قصے میں ملتی ہے جہاں خرگوش شیر کو جدوجہد سے باز رکھنا چاہتا ہے اور عدم سعی کی تلقین کرتا ہے، اور شیر اس کے مقابلے میں جہد و اختیار

کے حق میں دلائل دیتا ہے۔ مولانا کو اس بارے میں جو کچھ کہنا ہے وہ شیر کی زبانی بیان فرماتے ہیں۔ مولانا جو ارتقائے حیات کو زندگی کا ایک عالمگیر قانون سمجھتے ہیں' فرماتے ہیں کہ زندگی ایک سیڑھی ہے جس پر پایہ بہ پایہ قدم رکھتے ہوئے بام مقصود تک پہنچنا ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں مقصد کوشی ہے' البتہ جمود محض میں اندھی اور جبری میکانیت ہو سکتی ہے' لیکن جمود محض کہیں نہیں ہے۔ جس کو جمادات کہتے ہیں وہ بھی اپنے انداز کی زندگی رکھتے ہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند   با من و تو مردہ با حق زندہ اند

جبر میں جکڑی ہوئی زندگی میں تمنائے عروج اور سعی صعود کہاں ہو سکتی ہے:

گفت شیر آرے ولے رب العباد   نردبانے پیش پائے ما نہاد
پایہ پایہ رفت باید سوئے بام   ہست جبری بودن ایں جا طمع خام

مبدء فیاض سے جب کسی کو آلات عمل یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ ملتے ہیں تو یہ ایک خاموش مگر مسکت دلیل اس امر کی ہے کہ جس کو یہ آلات دیئے گئے ہیں' اس کو کوشش کی تلقین کی گئی ہے اور اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان کو استعمال کرے گا۔ اگر ایسا نہیں کرے گا تو کفران نعمت ہو گا:

پائے داری چوں کنی خود را تو لنگ   دست داری چوں کنی پنہاں تو چنگ
خواجہ چوں بیلے بدست بندہ داد   بے زباں معلوم شد او را مراد

فطرت زبان حال سے مختلف قسم کے اشارے کرتی ہے۔ عاقل وہ ہے جو ان اشاروں کو سمجھ کر ان کے مطابق عمل کرے:

چوں اشارتہاش را بر جاں نہی   در وفائے آں اشارت جاں دہی
(چاک مت کر جیب بے ایام گل   کچھ ادھر کا بھی اشارہ چاہیے)

(غالب)

پس اشارتہاش اسرارت دہد   بار بردارد زتو کارت دہد

کوشش شکر نعمت ہے اور اپنے آپ کو مجبور محض سمجھنا نعمت کا انکار ہے۔ فطرت اللہ کا آئین انعام یہ ہے کہ شکر سے نعمت میں اضافہ ہوتا ہے اور ناشکری سے یہ نعمت زائل ہو جاتی ہے۔ یہ اس آیہ کریمہ کی تفسیر ہے:

واذ تاذن ربکم لئن شکرتم لازیدنکم ولئن کفرتم ان عذابی شدید

مولانا کی بصیرت اس آیت کے متعلق نہایت حکمت افروز ہے۔ شاید ہی کسی اور مفسر کا خیال اس طرف گیا ہو۔ عام لوگ شکر نعمت کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ خدا کی طرف سے یا کسی مجازی محسن کی طرف سے اگر کوئی نعمت ملے تو زبان سے اس کا شکریہ ادا کیا جائے یا دل میں شکر کے جذبات پیدا کیے جائیں۔ مولانا کے نزدیک یہ شکر کے سطحی اور ادنیٰ مدارج ہیں، گو یہ بھی غیر ضروری نہیں ہیں۔ لیکن اصل شکر یہ ہے کہ نعمت کو اس کے مخصوص اور صحیح مصرف میں استعمال کیا جائے۔ ایک شخص کو کسی نے لکڑی چیرنے کی کلہاڑی دی، اس نے وہ کلہاڑی طاق پر رکھ دی، عنایت کرنے والے کا زبانی شکریہ ادا کرتا رہا لیکن اس کو استعمال نہیں کیا۔ یہ لفظی شکریہ ہے اور عملاً کفران نعمت۔ اس کے مقابلے میں اگر وہ منہ سے شکریہ نہ بھی ادا کرتا لیکن اس کو استعمال کر کے کچھ اپنے گھر کے لیے ایندھن فراہم کرتا، کچھ دوسروں کی حاجت روائی کے لیے، تو وہ حقیقتاً شاکر ہوتا۔ حدیث شریف میں یہ واقعہ درج ہے کہ ایک محتاج رسول کریمؐ سے کچھ خیرات طلب کرنے لگا۔ نبی کریمؐ نے پوچھا کہ کیا تم مطلقاً" قلاش ہو، تمہارے پاس کچھ سامان نہیں۔ اس نے جواب دیا کہ ایک پیالہ ہے۔ فرمایا کہ جاؤ وہ لے آؤ۔ رسول کریم نے خود اس کو نیلام کر کے حاصل کردہ داموں سے کلہاڑی کا پھل خریدا اور دستہ اس میں اپنے دست مبارک سے لگا دیا اور کہا کہ جاؤ لکڑی جنگل سے کاٹ کر گزارہ کرو، اور کچھ روز کے بعد پھر میرے پاس آکر صورت حال بیان کرنا۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا اور جب وہ چند روز بعد پھر حاضر ہوا تو کہا کہ اب مجھ پر اللہ کا فضل ہے۔ روز کی روٹی بھی میسر آگئی ہے اور کچھ بچ بھی جاتا ہے۔ اس شخص نے عملاً" نعمت کا شکر ادا کیا۔ خدا جب انسان سے شکر کا طالب ہوتا ہے تو اس لیے نہیں کہ تشکر کے الفاظ سے وہ خوش ہوتا ہے، محض قلب و لسان سے شکر ادا کرنے سے نعمت میں کہاں سے اضافہ ہو جائے گا۔ ہاں جو کچھ عطا ہوا ہے اس کے استعمال سے نعمت ضرور بڑھے گی۔ عطا کردہ مال کو اگر تجارت میں لگائے گا تو وہ مال بڑھے گا۔ اگر کسی کو علم عطا ہوا ہے، تو وہ تعلیم و تعلم سے ضرور ترقی کرے گا۔ اعضائے جسمانی پر بھی خدا کا قانون تشکر

عمل کرتا ہے۔ ہر عضو استعمال سے تندرست رہتا اور قوی ہوتا ہے اور عدم استعمال سے مفلوج ہونا شروع ہوتا ہے۔ اصل کافر وہ ہے جو کافر نعمت ہے اور یہ کفران، نعمت کا عدم استعمال ہے:

سعی، شکر نعمت قدرت بود — جبر تو انکار آں نعمت بود
شکر نعمت نعمتت افزوں کند — کفر نعمت از کفت بیروں کند

مولانا فرماتے ہیں کہ بیدار اور ہشیار ہو کر زندگی بسر کرنی چاہیے۔ ہر زندہ چیز کے اندر اور باہر شکاری تاک لگائے بیٹھے ہیں۔ جہاں کوئی بقائے حیات کی جدوجہد میں غافل ہوا، وہیں گھات لگائے ہوئے کوئی دوسری قوت اس پر جھپٹ پڑی۔ جبر کا نظری طور پر مدعی اگر عملاً بھی جبری ہو جائے تو ایک لمحہ اس کا زندہ رہنا محال ہو جائے۔ زندگی ایک مسلسل سفر ہے:

زندگی ماندگی کا وقفہ ہے — یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

(میر)

جب تک منزل مقصود پر نہ پہنچ جائے تب تک غافل ہو کر سر راہ سو جانا مسافر کے لیے باعث خطر ہے۔ جو سوتا ہے وہ کھوتا ہے:

جبر تو خفتن بود در رہ مخسب — تا نہ بینی آں در و درگہ مخسب

جب تک مقصود حقیقی کی در و درگاہ پر نہ پہنچ جاؤ تب تک غافل نہ ہو۔ بیوقت سونا اچھی چیز نہیں، جیسے بے وقت اذان دینے والے مرغ کو ذبح کر دیتے ہیں، بے وقت سونے والے کا بھی یہی حال ہوتا ہے:

جبر خفتن درمیان رہزناں — مرغ بے ہنگام کے یابد اماں

توکل اچھی چیز ہے لیکن صحیح توکل یہ ہے کہ کام کرنے کے بعد اور فرائض کی ادائیگی کے بعد خدا پر بھروسہ کیا جائے۔ خدا کا ایک نام جبار بھی ہے جس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ لوگوں پر جبر کرتا یا ان کو مجبور کرتا ہے۔ جبر کے معنی ہیں قانون الٰہی کا بے تبدل و تغیر عمل کرنا۔ ریاضی کے ایک جزو کا نام الجبر و المقابلہ ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ لگا بندھا قانون لزوم کے ساتھ اس میں عمل کرتا ہے۔ دو اور دو چار ہی ہوں گے، یہی قانون جبر ہے۔ جمع و تفریق کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنی

مرضی سے کم و بیش ہو جائے۔ اسی لیے مولانا توکل کا صحیح مفہوم بتاتے ہوئے بھی خدا کو جبار کے نام سے بھی پکارتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ پہلے حصول مقصد میں خوب جدوجہد کرو' اور تمام اسباب سے کام لو' اس کے بعد خدائے جبار پر بھروسہ رکھو کہ وہ سعی و عمل کے مقررہ نتائج کو اسی طرح ظہور میں لائے گا' جس طرح دو اور دو جرا" چار ہی ہوتے ہیں۔ قوانین فطرت خدا کے وعدے ہیں اور خدا وعدہ خلافی نہیں کرتا۔ ان اللہ لا یخلف المیعاد:

گر توکل مے کنی درکار کن   کار کن پس تکیہ بر جبار کن
گفت آرے ار توکل رہبر است   ایں سبب ہم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر بہ آواز بلند   بر توکل زانوئے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو   از توکل در سبب کاہل مشو
در توکل کسب و جہد اولٰی تر است   تا حبیب حق شوی ایں بہتر است

بعض لوگ بیمار ہوتے ہیں تو علاج کرنا توکل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ بعض صوفیہ نے بھی اسی قسم کا رویہ اختیار کیا جو اسلام کی تعلیم کے خلاف ہے۔ دنیا عالم اسباب ہے اور تمام اسباب اور سبب و اثر کا سلسلہ خدا نے فطرت میں ودیعت کیا ہے۔ اگر بیماری فطری اسباب سے پیدا ہوتی ہے تو وہ قضائے الٰہی کا ایک پہلو ہے لیکن علاج کے اسباب بھی خدا نے پیدا کیے ہیں' لہٰذا وہ بھی قضائے الٰہی ہیں۔ بقول حضرت عمر فاروقؓ وبا سے گریز کرنا قضائے الٰہی سے قضائے الٰہی کی طرف رخ کرنا ہے۔ امام غزالی رحمتہ اللہ علیہ احیاء العلوم میں توکل پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایک زاہد کسی غار میں متوکل ہو کر بیٹھ گیا' جہاں نہ گھاس پانی تھا' نہ جنگلی میوے اور نہ انسانوں کا گزر' اور خدا سے کہتا رہا کہ جو کچھ میری قسمت کا رزق ہے وہ مجھے یہیں پہنچا دے۔ کئی روز تک کھانے پینے کو کچھ نہ ملا تو خدا سے شکایت کرنے لگا کہ میرا رزق مجھے دے یا میری جان قبض کر لے' تو خدا کی طرف سے عتاب ہوا کہ کیا تم چاہتے ہو کہ ترک دنیا اور ترک اسباب سے ہماری حکمت کو توڑ دو۔ خدا انسانوں کے رزق کا انسانوں ہی کو ذریعہ بناتا ہے۔ خدا نے اپنی داد و دہش کے لیے وسائل اور اسباب بنائے ہیں' اور ان اسباب کی طرف رجوع کرنا حکمت الٰہی اور

سنة اللہ ہے۔ الباعد عن الاسباب کلھا مراغمة للحکمة وجھل لسنة اللّٰہ تعالٰی والعمل بموجب لسنة اللّٰہ تعالٰی مع الاتکال علی اللّٰہ عزوجل دون الاسباب لا یناقض التوکل

زندگی کے حقائق اور اس کی ماہیت انبیا اور اولیا سے زیادہ اور کس نے سمجھی۔ ان کے طرز عمل پر غور کرو تو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زندگی جدوجہد ہی میں گزاری' جفائے زمانہ کا صبر و استقلال سے مقابلہ کیا' زمانے کے نشیب و فراز اور گرم و سرد سے آشنا ہوئے۔ زندگی کی اصل بھلائیاں کوشش کرنے والوں کے لیے ہیں۔ آغاز حیات سے زندگی کا یہ اصول رہا ہے' اور یہ اصول اٹل ہے:

سعی ابرار و جہاد مومناں   تا بدیں ساعت ز آغاز جہاں
حق تعالٰی جہد شاں را راست کرد   آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد

انھوں نے مقاصد عالیہ کے حصول کے لیے تدبیریں کیں اور ملکوتی مرغوں کو پکڑنے کے لیے جال بچھائے جس کی وجہ سے ان کے نقائص دور ہوتے گئے اور وہ کمال لا متناہی کی طرف قدم بڑھاتے رہے:

دامہا شاں مرغ گردونی گرفت   نقصہا شاں جملہ افزونی گرفت
(بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند   فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر)
(دیوان شمس تبریز)

خدا کی عظمت کی بلند عمارت کے زیر سایہ ایسے لوگ بھی ہیں جو فرشتوں کا پیغمبروں کا بلکہ خدا تک کا شکار کرتے ہیں' یعنی ہمت کر کے بلند سے بلند مدارج تک عروج کرتے ہیں:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے   یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ
(اقبال)

فرماتے ہیں کہ تیرا سر پھٹا ہوا تو نہیں ہے کہ سر پر پٹی باندھ کر مجبور اور لاچار ہو کر بیٹھ گیا ہے۔ دو ایک روز کوشش کر کے دیکھ' اگر نتیجہ نہ نکلے تو پھر میری ہنسی اڑانا۔ میں فطرۃ اللہ کا ایک عالمگیر اصول بیان کر رہا ہوں جس کے خلاف ہونا ناممکن ہے۔ میں حلفاً کہتا ہوں کہ میں کافر ہوں اگر ایمان اور بندگی کی راہ میں

اعمال صالحہ کرتے ہوئے کسی کو کوئی حقیقی نقصان پہنچا ہو:

سر شکستہ نیست' ایں سر را مبند　　یک دو روزے جہد کن باقی بخند

اختیار کے ثبوت میں استدلال کرتے ہوئے بعض لاجواب نکتے پیدا کیے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جبر کے عقیدے کا اظہار محض کہنے کی باتیں ہیں' ورنہ انسان حقیقی زندگی میں اختیار کو ایک بدیہی امر سمجھتا ہے۔ اس پر بحث و حجت ہو سکتی ہے کہ یہ اختیار کہاں سے آیا' خدا نے عطا کیا یا فطرت کا لازمہ ہے' لیکن سرے سے اس کے وجود کا انکار بداہت کے خلاف ہے۔ ایک شخص کہیں دھواں دیکھتا ہے لیکن کہتا ہے ہاں دھواں تو ہے' لیکن یہ کہ دھواں کسی آگ سے نکل رہا ہے اس کو میں نہیں مانتا کیونکہ آگ مجھے دکھائی نہیں دیتی۔ دوسرا شخص دھوئیں کو دیکھتے ہوئے بھی اس کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ ایک مدلول کا منکر ہے لیکن یہ دوسرا تو محسوس ہی کا منکر ہے' جو سوفسطائی ہے کہ محض ہٹ دھرمی سے ایک مناظرانہ رویہ اختیار کر لیا ہے کہ محسوسات کا وجود نہیں اور جو کچھ ہے وہ وہم ہی وہم ہے۔ اختیار ایسی بدیہی چیز ہے کہ کافر ہو یا مومن کوئی عملاً" اس کا منکر نہیں۔ اس کا انکار ایسا ہے جیسا کہ کوئی سوفسطائی کہے کہ جہان ہی کا وجود نہیں۔ عملاً جبری بھی اختیار کا قائل ہے' دوسروں کو کہتا رہتا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو' اور کرنے نہ کرنے پر راضی یا ناراض بھی ہوتا ہے۔ کسی کو کہتا ہے تم بڑے ذلیل ہو' تم نے ایسا کیوں کیا؟ تمہیں ہرگز ایسا نہیں کرنا چاہیے تھا۔ اس کے باوجود جب بحث کرتا ہے تو جبری بن جاتا ہے۔ یہ کہاں کی عقل اور کہاں کا انصاف ہے:

ویں ہمی گوید جہاں خود نیست ہیچ　　ہست سوفسطائی اندر پیچ پیچ

جملہ عالم مقر در اختیار　　امر و نہی ایں بیار و آں میار

اختیار بدیہی وجدانات میں سے ہے اور بدیہی محسوسات کا منکر دیوانہ ہی ہو گا۔ یہ ایسا بدیہی امر ہے کہ انسان سے نیچے اتر کر بعض حیوانات کو بھی اس کا یقین ہے اور وہ اسی یقین پر عمل کرتے ہیں۔ اگر تم کتے کو پتھر مارو تو حالانکہ چوٹ اس کو پتھر سے لگی ہے لیکن وہ پتھر کو کچھ نہ کہے گا' خشمگیں ہو کر تمہیں کاٹنے کے لیے لپکے گا۔ وہ جانتا ہے کہ پتھر مجبور ہے اور تم مختار ہو۔ تم نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کیا

ہے 'لہٰذا قابل انتقام ہو۔ فطرت مجبور اور فطرت مختار کا فرق کتے تک کو معلوم ہے لیکن جبری ہے کہ خواہ مخواہ بحث کئے جاتا ہے۔ اونٹ کو لاٹھی مارو تو اونٹ لاٹھی کو کچھ نہ کہے گا' لاٹھی مارنے والے کو کاٹنے کے لیے دوڑے گا۔ کیا شرم کی بات ہے کہ عقل حیوانی تک کو جس چیز کا علم ہو' عقل انسانی اپنی کوری سے اس کی منکر ہو جائے:

گر شترباں اشترے را می زند — آں شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست باآں چوب او — پس زمختاری شتر برده است بو
عقل حیوانی چودانست اختیار — ایں بگو اے عقل انساں شرم دار

اختیار کا مزید ثبوت پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تمہارا یہ تذبذب کہ کل فلاں بات کروں یا نہ کروں یا یہ کروں' یا یہ کروں کیا وہ تیرے صاحب اختیار ہونے کی بین دلیل نہیں ہے۔ کبھی تو یوں سوچتا ہے کہ جو ہونا ہو گا وہ لازماً" ہو گا میں کاہے کو سر کھپاؤں۔ اس کے باوجود پھر کبھی بدی کے ارتکاب پر تو پشیمان ہوتا ہے کہ کاش میں نے ایسا نہ کیا ہوتا جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ دوسری نیک راہ عمل بھی تیرے لیے کھلی تھی' اور تو چاہتا تو اس کو اختیار کر لیتا:

ایں کہ فردا آں کنم یا ایں کنم — ایں دلیل اختیار است اے صنم
و آں پشیمانی کہ خوردی از بدی — ز اختیار خویش گردی مہتدی

فرماتے ہیں کہ جبری کو یہ خیال نہیں آتا کہ اس کے عقیدے کی رو سے تو تمام قرآن ہی مہمل ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم میں زیادہ تر امر و نہی اور وعدہ و وعید ہے۔ کسی نے کبھی یہ دیکھا کہ کوئی عاقل سنگ و خشت کو حکم دے رہا ہو۔ خدا نے انسان کو صاحب اختیار بنا کر ہی او امر و نواہی صادر فرمائے اور عدولی حکم پر غصے کا اظہار کیا:

جملہ قرآن امر و نہی است و وعید — امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا ہیچ عاقل ایں کند — با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند؟

اختیار کے ثبوت میں ایک اور لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جو صفت کسی چیز کی ذات میں داخل ہے' وہ اس سے علیحدہ یا منفک نہیں ہو سکتی۔

فطرۃ اللہ نے انسان کو صاحب اختیار بنایا اور اختیار کو اس کی فطرت کا جوہر لاینفک قرار دیا' جسے خدا کی قدرت کاملہ اس سے سلب نہیں کرتی' جس طرح خدا جمادات میں سے جمادی فطرت کو سلب نہیں کرتا۔ صناع صاحب اختیار ہے اور اس کا آلہ جمادی ہے۔ صناع اختیار سے کام کر رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں اور جمادی آلہ جمادی فطرت پر عمل کر رہا ہے۔ صناع کا اختیار جماد کی فطرت کی نفی نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ کافر کا کفر بھی مرضی الٰہی سے ہے' ایک متناقض بات ہے۔ کفر کے معنی ہی ہیں اپنی مرضی سے انکار کرنا۔ اگر کافر نے اپنی مرضی سے خدا کا انکار نہیں کیا اور خدا کی مرضی سے خدا کا انکار کیا ہے تو اس کا کفر کفر ہی نہیں' اور اگر اس کو کفر قرار دیتے ہو تو لازمی ہے کہ اس کو اختیاری سمجھو' ورنہ اس کے کہنے میں داخلی تناقض لازم آئے گا۔

جب عارف رومی جیسا عاشق خدا اس زور شور سے اختیار کے حق میں دلائل پیش کرتا ہے تو دل میں یہ خیال گزرتا ہے کہ ایک طرف تو عشق و مستی میں وہ عاشق کو مردہ بدست زندہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جملہ معشوق است عاشق پردہ' زندہ معشوق است و عاشق مردہ' اور تمام مثنوی میں یہ تلقین ہے کہ اپنے آپ کو خدا کے مقابلے میں نیست سمجھو اور نابود کردو' اور دوسری طرف انفرادی اختیار پر اس قدر زور ہے اور جدوجہد کی تعلیم ہے۔ کیا ان دو زوایائے نگاہ میں تضاد اور تصادم معلوم نہیں ہوتا؟ اس اشکال اور اشتباہ کا جواب مولانا ایک نہایت بلند مقام سے دیتے ہیں جس کا لب لباب یہ ہے کہ جبر و قدر کی بحث عام طور پر محسوسات اور معقولات کے اندر رہ کر کی جاتی ہے۔ زندگی کے اندر جہاں اشیا اور حوادث متحد اور مربوط ہیں' وہاں منطق ان کے مختلف پہلوؤں کو الگ کر لیتی ہے۔ پھر ان پہلوؤں کی تفریق و تحدید کے بعد ان میں استدلالی ضرورت سے جو مخالفت یا تضاد قائم کیا جاتا ہے' اسے استدلال متحد نہیں کر سکتا۔ استدلال کا کام چیزوں میں تفاوت اور دوئی قائم کرنا ہے۔ منطق جب تجزیہ اور تحلیل کے بعد ترکیب اور اتحاد کی طرف قدم اٹھاتی ہے تو زندگی کی اصلیتوں کو پوری طرح متحد نہیں کر سکتی۔ مثلاً" جان اور تن جو ایک ہی حیات کے دو پہلو ہیں' جب از روئے منطق ان کی

الگ الگ تحدید کی جائے تو اس کے بعد ان دونوں کا رابطہ اور حقیقی اتحاد ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ آنکھ کا بینائی سے اور کان کا شنوائی سے تعلق بھی علت و معلول کے لحاظ سے سمجھ میں نہیں آتا۔ جن چیزوں کو زندگی نے متحد اور متصل رکھا ہے' اسے عقل جزوی الگ الگ کر دیتی ہے جس کا کام ہی تجزیہ ہے اور اس وہم میں پڑ جاتی ہے کہ ان کی حقیقت ہی ایک دوسرے سے جداگانہ ہے۔ یہی حال انسان کی زندگی کے اندر جبر و قدر کا ہے۔ کنہ حیات کے اندر جبر اور اختیار کوئی مطلقاً متبائن یا متضاد چیزیں نہیں۔ مثلاً" اگر سیرت اختیاری اعمال سے بنتی ہے تو پختہ ہونے کے بعد اس میں جبر کا شائبہ آجاتا ہے۔ مثلاً" جب کوئی کہے کہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی نبی کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو سکے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ نیکی کرنے پر مجبور ہے' یعنی اختیاری اعمال نے اس کی سیرت کی پختگی سے ایک قسم کا جبر پیدا کر دیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ سیرت کے اس مقام پر پہنچ کر جبر و اختیار کی تمیز اٹھ گئی ہے' اب چاہو اس کو جبر کہو اور چاہو اسے اختیار کہو۔ یہ کیفیت دونوں کا اتحاد اور دونوں سے ماورا ہے۔

مولانا اس درجے کی روحانی کیفیت کو درجہ کمال میں عشق کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب تک کوئی درجہ عشق تک نہیں پہنچا' وہ جبر کی مذموم اصطلاح میں محبوس رہتا ہے۔ لیکن عاشق کو یہ اصطلاح بہت مضطرب کرتی ہے:

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد و آنکہ عاشق نیست حبس جبر کرد

جب عاشق من تو شدم تو من شدی کے مقام پر پہنچ جاتا ہے اور اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں محو کر دیتا ہے تو تسلیم و رضا کے کمال میں اس کی ذاتی خواہشیں مفقود ہو جاتی ہیں۔ پھر جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے' وہ خدا کے افعال ہوتے ہیں۔ اب منطقی یہ کہے گا کہ ایسی حالت میں بندہ مجبور محض ہو گیا اسی کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حماقت کی گفتگو ہے۔ دو باہم محبت کرنے والوں کی مرضی جب ایک ہو جاتی ہے تو اس کو جبر نہیں کہتے۔ یہ تو معیت اور محبت کا کمال ہے' جہاں دوئی اور ہوا و ہوس کے بادل چھٹ جاتے ہیں اور ماہ کامل کی تجلی جلوہ افگن ہوتی ہے

ایں معیت باحق است و جبر نیست ایں تجلی مہ است' ایں ابر نیست

اگر اس حالت کے لیے تمہارے پاس کوئی اور لفظ نہیں ہے اور تم محبت کے جبر کو بھی جبر ہی کہنے پر مجبور ہو تو پھر اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لو کہ اتحاد عشق کا جبر اور ہے' اور نفس امارہ کا جبر اور۔ نفس امارہ بڑا جابر ہے' انسان کی گردن میں رسی ڈال کر اس کو گناہ کی طرف گھسیٹتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کہاں نفس امارہ کی رسی اور کہاں عشق کی رسی جس کے متعلق ایک شاعر کہہ گیا ہے:

رشتہ در گردنم افگندہ دوست   می برد ہر جا کہ خاطر خواہ اوست

شنیدہ ام کہ سگاں را قلادہ می بندی   چرا بگردن حافظ نمی نہی رسنے

(حافظ)

خدا کی رسی کو جب انسان مضبوط پکڑتا ہے' واعتصموا بحبل اللہ جمعیا تو پھر یہ پکڑ اس کو بندگی اور اطاعت سے گزر کر عشق کی گرفت میں لے آتی ہے:

در بود ایں جبر جبر عامہ نیست   جبر آں امارہ خود کامہ نیست

اس جبر محمود کی حقیقت وہی جانتے ہیں جو اس کیفیت سے آشنا ہو گئے ہیں اور خدا نے ان کی چشم بصیرت کھول دی ہے۔ ایسے لوگوں کا اختیار اور جبر عام مفہوم سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ ان کے اختیار میں جبر اور جبر میں اختیار ہوتا ہے' اور حقیقت میں نہ وہ جبر ہوتا ہے اور نہ اختیار۔ او در من و من در وے چوں بو بہ گلاب اندر۔ اس کو سمجھانے کے لیے مولانا لطیف استدلال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ منطقی کہے گا کہ چیزوں کی ماہیت کیسے بدل سکتی ہے کیونکہ منطق کا اصول اولین جسے قانون عینیت کہتے ہیں' یہ ہے کہ الف الف ہے اور الف کسی حالت میں ب نہیں ہو سکتا اور الف بیک وقت ب اور غیر ب نہیں ہو سکتا (قانون عدم اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین)۔ مولانا فرماتے ہیں کہ منطق کو چھوڑ کر زندگی کی اصلیت میں غوطہ زن ہو تو تمہیں معلوم ہو جائے کہ زندگی میں ہر وقت قلب ماہیت ہوتی رہتی ہے۔ ابر نیساں کا قطرہ صدف میں پہنچ کر گوہر بن جاتا ہے۔ اسی طرح جبر اور اختیار عاشق کے قلب میں پہنچ کر کچھ اور ہی بن جاتے ہیں:

اختیار و جبر ایشاں دیگر است   قطرہ ہا اندر صدفہا گوہر است

اسی طرح نافہ آہو کو دیکھو، نافہ مشک بننے سے پہلے محض خون تھا، پھر اس میں وہ تبدیلی ہیئت ہوئی کہ خون میں اور مشک میں کوئی مناسبت نہ رہی۔ کیا عاشقان الٰہی کا عشق نافہ آہو جیسی تبدیلی ماہیت بھی نہیں کر سکتا:

طبع ناف آہو است آں قوم را　　　وازبروں خوں و از دروں شان مشکہا

اب تم خواہ مخواہ اپنی منطق بگھار کر حیران ہو کر مت پوچھتے پھرو کہ ناف کے باہر کا خون ناف کے اندر مشک کیسے بن گیا، یا مس خام اکسیر کے اندر کندن کیسے بن گئی۔ اختیار و جبر تمہارے ہاں فقط لفظ ہی لفظ تھے، منطقی اصطلاحیں اور استدلالی تصورات تھے۔ یہ محض نظریات تھے جو حقیقت کے اوپر بطور حجاب و سحاب چھائے ہوئے تھے۔ جب قلب کے اندر حقیقت متحقق ہوئی تو یہ اصطلاحات و نظریات عرفان حقیقت بن گئے، پہلے محض الفاظ کا دھواں تھے:

اختیار و جبر در تو بد خیال　　　چوں در ایشاں رفت شد نور جلال

تو مگو کایں مس بروں بد محتقر　　　در دل اکسیر چوں گشت است زر

منطقی کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ سلسلہ حیات و کائنات نیچے سے اوپر تک ایک کیمیا گری کا سلسلہ ہے جماد نبات میں داخل ہو کر روئیدگی حاصل کرتی ہے جو جماد کا بحیثیت جماد خاصہ نہ تھا۔ روٹی جب تک دستر خوان پر ہے تو وہ جماد ہے لیکن انسان کے اندر پہنچ کر وہ ایک بشاش روح بن جاتی ہے۔ دستر خوان اس کو حل کر کے اس کی ماہیت کو تبدیل نہ کر سکتا۔ جان کی سلسبیل میں پہنچ کر اس کی کیفیت بدل جاتی ہے۔ محسوسات معقولات بن جاتے ہیں، عقل جزوی عقل کلی بن جاتی ہے، عقل کلی ماورائے عقل معرفت یا عشق الٰہی میں مبدل ہو جاتی ہے۔ مادے سے لے کر الوہیت تک یہ سلسلہ جاری ہے۔ جبر و اختیار جیسے عقلی مسائل کی بھی ہیئت معرفت حقیقی اور عشق الٰہی میں پہنچ کر کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے، یہ قانون عالمگیر ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب روح حیوانی نبات و جماد کو روح شاد میں مبدل کر سکتی ہے تو اندازہ کرو کہ اس کے بلند تر درجے کی الٰہی کیمیا گری کیا کچھ نہیں کر سکتی:

نان چو درسفرہ ست او باشد جماد　　　در تن مردم شود او ر روح شاد

در دل سفرہ نگرد د مستحیل　　　مستحیلش جاں کند از سلسبیل

قوت جان است ایں اے راست خواں　　تا چہ باشد قوت آں جان جاں

روٹی تو تن کی غذا ہے' جان کو بھی غذا چاہیے۔ جان کی غذا روٹی سے افضل اور الگ قسم کی ہو گی۔ جان کے بھی کئی مراتب ہیں' حیوانی جان جو انسان اور حیوان میں مشترک ہے۔ اس سے بالا تر نفسی جان ہے پھر نفسی جان یا روح کے کئی مدارج ہیں۔ ہر درجے کی ایک مخصوص غذا ہے کیونکہ ہر قسم کی زندگی کسی نہ کسی قسم کی غذا سے قائم رہتی ہے۔ تمام عالم میں ہر چیز کسی دوسری چیز کی غذا ہے۔ ہر ہستی کھانے والی اور کھائے جانے والی ہے' جس کو مولانا نے ایک کلیہ قاعدہ کے طور پر بیان کیا ہے۔

جملہ عالم آکل و ماکول داں

آدمی جو حیوانی جسم کے لحاظ سے محض ایک گوشت کا لوتھڑا ہے' اس حیوانی جان کے بل بوتے پر شعور کی قوت سے مدد لے کر پہاڑوں اور سمندروں کو چیر ڈالتا ہے اور زمین کی گہرائیوں میں سے کانوں کی دولت کو بر آمد کرتا ہے:

الوالعزمان دانشمند جب کرنے پہ آتے ہیں　　سمندر پھاڑتے ہیں کوہ سے دریا بہاتے ہیں

کوہ کن کی جان کا زور شق الحجر کا موجب ہوتا ہے لیکن روح کے اعلیٰ مدارج کو شق القمر تک کی قوت حاصل ہوتی ہے:

زور جان کوہ کن شق الحجر　　زور جان جاں دراں شق القمر

روح کے مدارج کے ساتھ ساتھ اس کی قوت اور اس کے تصرفات ترقی پاتے ہیں۔ ادنیٰ مدارج میں وہ امور سفلی پر موثر ہوتی ہے اور اعلیٰ مدارج میں عالم علوی پر۔

آگے چل کر مولانا اشاعرہ کے عقیدہ جبر کے ایک پہلو کی حکیمانہ توجیہ کرتے ہیں جس سے وہ اختیار کے منافی نہیں رہتا اور اس انداز سے خدا کو افعال کا خالق ماننے میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ قرآنی اصطلاحات کے مطابق ایک عالم امر ہے اور دوسرا عالم خلق۔ روح کا تعلق عالم امر سے ہے۔ قل الروح من امر ربی۔ عالم خلق میں جو اعمال و حوادث ہیں وہ فطرۃ اللہ کے آئین کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔ انسان جب کوئی نیک یا بد عمل کرتا ہے تو اس میں ایک طرف اس کا ارادہ محرک

ہے اور دوسری طرف اس ارادے سے عالم خلق میں فطری نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً" ایک شخص نے اپنے بد ارادے سے کسی معصوم کو قتل کیا۔ یہ بد ارادہ انسانی نفس کے عالم امر میں سرزد ہوا جس کے اندر اس کو خدا نے اختیار عطا کر رکھا ہے کیونکہ اختیار امر کی ماہیتٗ میں داخل ہے لیکن عالم خلق میں اس سے جو نتائج سرزد ہوئے، مثلاً" تلوار کا گردن پر موثر ہونا یا گردن کٹنے سے خون کا بہنا اور جان حیوانی کا منقطع ہونا، یہ تمام فطری نتائج خدا نے معینہ آئین کے مطابق علت و معلول کی کڑیوں میں ایک نظام سے منسلک کر رکھے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ تمام افعال یا نتائج اعمال الہیہ ہیں، اگرچہ ان کے صدور کا موقع انسان کے اختیار نے مہیا کیا۔ مولانا سے صدیوں بعد یہ نظریہ مغرب کے ایک مفکر مالے برانش نے پیش کیا جسے اوکثر نالزم کہتے ہیں، جس طرح امام غزالیؒ کے نظریہ علت و معلول کو ہیوم نے از سر نو ایک نئے رنگ میں پیش کیا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہمارے ہر اختیاری فعل میں فعل حق بھی شامل ہوتا ہے۔ اگر فعل میں ہمارا اختیاری حصہ نہ ہو تو کسی کو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ تو نے ایسا کیوں کیا یا ایسا کیوں نہیں کیا؟ ہمارے اختیار کی وجہ سے اس کی جزا و سزا بھی خدا ہی کی با آئین مرضی سے سرزد ہوتی ہے اور عالم خلق یا فطری مظاہر میں حوادث کی جو صورت ہوگی، وہ خدا کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ہوگی، اس لیے ان کو خدا کے افعال کہہ سکتے ہیں:

فعل حق و فعل ما ہر دو ببیں — فعل ما را ہست داں پیداست ایں

گرنباشد فعل خلق اندر میاں — پس مگو کس را چرا کردی چناں

خلق حق افعال ما را موجد است — فعل ما آثار خلق ایزد است

لیک ہست ایں فعل ما مختار ما — زو جزا گہ مار ما گہ یار ما

اسی انداز کا استدلال مولانا نے ایک دوسری جگہ بھی کیا ہے کہ انسانی افعال کے نتائج فطرت کے قوانین سے پیدا ہوتے ہیں جو انسان کے اختیاری نہیں۔ فقط ارادۂ عمل اختیاری ہے۔ فطری نتائج کو مولانا موالید کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر زید نے عمر کو ایک تیر مارا، وہ تیر تیندوے کی طرح عمر کی طرف لپکا، سال بھر تک مجروح کو درد ہوتا رہا۔ اگر تیر مارنے والا زید اپنی موت سے مر بھی جائے تو بھی عمر

کے درد میں فرق نہیں آتا۔ زید کے مرجانے کے بعد بھی زید ہی کو قاتل کہیں گے۔ جراحت کے تمام اثرات خدا کے آئین کے مطابق واقع ہوتے ہیں' اس لیے ان افعال کا خالق خدا ہے' اگرچہ تیر زنی زید کا فعل تھا اور وہ اس کا ذمہ دار تھا:

بے شریکے جملہ مخلوق خداست — آں موالید از چہ نسبت شاں بماست
مدت سالے ہمی زائید درد — درد ہا را آفرید حق نہ مرد

ابلیس اور آدمؑ کے قصے میں قرآن کریم میں مذکور ہے کہ شیطان نے اپنے فعل کا الزام خدا پر لگایا اور اس کو قادر مطلق قرار دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو نہ چاہتا تو میں گمراہ نہ ہوتا۔ میری گمراہی تیرے چاہنے ہی کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ آدمؑ سے جو لغزش ہوئی تو اس نے اپنے عصیاں کا اقرار کیا اور توبہ کرتے ہوئے پکارا ربنا ظلمنا انفسنا۔ ادھر شیطان کہہ رہا ہے: بما اغویتنی کہ یہ جو کچھ ہوا اس لیے ہوا کہ تو نے مجھے گمراہ کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیطان جبر مذموم کا قائل ہے اور آدمؑ نیک و بد کے اختیار کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے۔ آدمؑ بھی خدا کو قادر مطلق جانتا تھا' لیکن اپنے عصیان کو اس نے خدا کے سر پر نہیں تھوپا' اس لیے کہ وہ قدرت الٰہی کا صحیح مفہوم سمجھتا تھا کہ اختیار کا سرچشمہ بھی خدا ہے کیونکہ یہ اسی کا عطا کردہ ہے اور جو نتائج اس سے سرزد ہوتے ہیں' ان حوادث کا مصدر بھی فطرۃ اللہ ہے:

گفت شیطاں کہ بما اغویتنی — کرد فعل خود نہاں دیو دنی
گفت آدمؑ کہ ظلمنا انفسنا — او ز فعل حق نبد غافل چو ما

جبر و اختیار کی بحث کو جاری رکھتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ ایک عام فہم مثال پیش کرتا ہوں تاکہ تجھے جبر و اختیار کا فرق معلوم ہو جائے' اور تو اس سے واقف ہو جائے کہ انسانی افعال میں الٰہی افعال کا حصہ کس قسم کا ہے' اور انسانی اختیار کا پہلو کیا ہے۔ دیکھو ایک شخص رعشہ دست کے مرض میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس کا ہاتھ بے ارادہ بلکہ خلاف ارادہ لرزتا رہتا ہے۔ ایک دوسرا شخص ہے جو اپنے ارادے سے اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ یہ دونوں قسم کی جنبشیں قوانین فطرت کے مطابق ہوتی ہیں لیکن ایک کو دوسری پر قیاس نہیں کر سکتے۔ ایک میں قانون اختیار

عمل کر رہا ہے اور دوسری میں قانون اضطرار۔ دونوں قوانین فاطر فطرت کے وضع کردہ ہیں، لیکن ان میں سے ایک انسان کے ارادے کے واسطے سے عمل کرتا ہے۔ ان دونوں جنبشوں کو آفریدۂ حق کہہ سکتے ہیں لیکن ان میں نوعیت کا فرق ہے:

گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

دست کو لرزاں بود از ارتعاش　　و آنکہ دستے را تو لرزانی زجاش

ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس　　لیک نتواں کرد ایں با آں قیاس

اگر تم نے اپنا ہاتھ یونہی فضول ہلایا ہے یا کوئی غلط جنبش کی ہے تو تم پشیمان ہو گے لیکن رعشے میں مبتلا شخص اپنی جنبش دست سے پشیمان نہیں ہوتا۔ جہاں اختیار ہے، وہاں پشیمانی ہے اور جہاں پشیمانی ہے، وہ اختیار کا ثبوت ہے۔ جہاں فطرت خارج از اختیار عمل کر رہی ہے وہاں کسی کو کوئی پشیمانی نہیں ہوتی:

زان پشیمانی کہ لرزانیدی اش　　چوں پشیماں نیست مرد مرتعش؟

جبر و اختیار کے متعلق ایسے دلنشین عقلی دلائل دینے کے بعد مولانا اپنے مخصوص انداز میں پھر گریز کرتے ہیں۔ زندگی کے تمام اساسی اور انتہائی مسائل کے متعلق ان کا یہی رویہ ہے کہ استدلال انسان کی تھوڑی دور تک رہنمائی کر سکتا ہے، لیکن اس میں بحث و جدال کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے، اس لیے عقل کم و بیش ظن آلودہ ہی رہتی ہے۔ جب تک انسان ورائے عقل بصیرت حیات تک نہ پہنچے تب تک پوری طرح چون و چرا کے گورکھ دھندے کو سلجھا نہیں سکتا اور استدلال کی بھول بھلیاں میں سے نکل نہیں سکتا۔ خدا کی قدرت مطلقہ اور انسانی اختیار کا باہمی رابطہ کس قسم کا ہے، یہ مسئلہ پوری طرح استدلال سے حل نہیں ہو سکتا، اگرچہ دلائل صحیحہ حقیقت کی طرف رہنمائی کر سکتے ہیں۔ جزوی عقل کا تو یہ خاصہ ہے کہ وہ اپنے نقطہ نظر کو ثابت کرنے کے لیے طرح طرح کے حیلے پیدا کر سکتی ہے لیکن صحیح عقل صداقت کی طرف رہنمائی کرتی ہے تاکہ اس وسیلے سے ضعیف انسان کو حقیقت کی کچھ جھلکیاں نظر آ جائیں۔

بحث عقل است ایں چہ عقل آں حیلہ گر　　تا ضعیفے رہ برد آنجا مگر

بحث عقلی گر در و مرجاں بود　　آں دگر باشد کہ بحث جاں بود
بحث جاں اندر مقامے دیگر است　　بادہ جاں را قوامے دیگر است

منطقی عقل ایک عصائے کور ہے۔ اندھے کو راستہ چلنے میں تھوڑی بہت مدد عصا سے بھی ملتی ہے لیکن چشم بینا کے مقابلے میں عصا کی رہنمائی ہیچ معلوم ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص معقولات و محسوسات کے بارے میں تو بڑا کمال رکھتا ہو لیکن حقیقی بصیرت حیات کے معاملے میں جاہل مطلق ہو۔ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ابن الخطاب اور عمر ابن ہشام (ابو الحکم ثم ابو جہل) قبل قبول و رد اسلام ہم نام بھی تھے اور ان کا رویہ اسلام کے متعلق بھی ایک ہی قسم کا تھا' اس لیے کہ توحید و نبوت کے حقائق کو اپنی جزوی عقل اور محسوسات کے پیمانوں سے ناپتے تھے۔ ان کے محدود معقولات و محسوسات کے دائرے میں نہ کہیں خدا نظر آتا تھا اور نہ خدا کے رسولؐ کی کوئی امتیازی خصوصیت معلوم ہوتی تھی لیکن فضل ایزدی سے عمرؓ ابن الخطاب کی چشم بصیرت روشن ہو گئی اور عمر ابن ہشام دائرہ محسوسات سے باہر نہ نکل سکنے کی وجہ سے ابو الحکم سے ابو جہل بن گیا کیونکہ حکمت محسوسات جس کی معراج طبیعی سائنس ہے' روحانی بصیرت کے بغیر جہل مرکب بن جاتی ہے اور افراد و اقوام کے سفلی جذبات اور تعصبات کی خدمت میں کوری اور فساد کا باعث ہوتی ہے:

آں زماں کہ بحث عقلی ساز بود　　ایں عمرؓ با بوالحکم ہم راز بود
چوں عمرؓ از عقل آمد سوئے جاں　　بوالحکم بوجہل شد در بحث آں

ابو جہل کی یہ کیفیت تھی کہ

سوئے عقل و سوئے حس او کامل است　　گرچہ خود نسبت بجاں او جاہل است

معقولات اور محسوسات کی بحث طبیعی علت و معلول کے دائرے کے اندر ہوتی ہے اور یہ دائرہ حیات کلی کے مقابلے میں نہایت تنگ ہے لیکن روحانی بحث اور ماہیت حیات کا ادراک ایک حیرت انگیز کرشمہ ہے:

بحث عقل و حس اثر داں یا سبب　　بحث جانی یا عجب یا بوالعجب

جبر و اختیار کی محض عقلی بحث کسی مفکر کو کہاں تک پہنچا سکتی ہے' اس کی مثالیں تاریخ فلسفہ مغرب میں مل سکتی ہیں۔ مشہور جرمن فلسفی کانٹ کے زمانے میں طبیعی سائنس کا عروج شروع ہو گیا تھا۔ انسان کا مظاہر فطرت کا علم رو بہ ترقی تھا۔ عرفان فطرت کے ساتھ تسخیر فطرت ایک لازمی بات ہے' لیکن عالم مظاہر یا عالم خلق میں جبر ہی جبر معلوم ہوتا ہے۔ علت و معلول کی کڑیوں میں لزوم ہوتا ہے۔ فطرت خارجی میں کہیں اختیار کا عمل نظر نہیں آتا۔ فطرت کی یکسانیت سائنس کا اصول اساسی ہے۔ فطرت کے لزوم کا علم ہونے کی وجہ سے جب انسان کے علم میں وسعت اور اس کے عمل میں قدرت کا اضافہ ہوا تو اس نے جلدی سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ تمام فطرت فقط مادی مظاہر پر مشتمل ہے۔ خود اپنے نفس کو بھی وہ اسی دائرے کے اندر لے آیا اور اس کو بھی بدن کے وظائف میں سے ایک غیر موثر وظیفہ شمار کر لیا اور کہنے لگا کہ جس طرح مادی تیل سے روشنی پیدا ہوتی ہے' اسی طرح دماغی اعمال سے شعور اور ادراک پیدا ہوتا ہے۔ مادی مظاہر کی میکانیت کا اطلاق نباتی اور حیوانی زندگی پر بھی نہیں ہو سکتا تھا' لیکن سائنس دانوں نے زبردستی سے یہ فرض کر لیا کہ نباتی اور حیوانی اعمال بھی مادہ اور حرکت کے قوانین کے ماتحت پیدا ہوتے ہیں' اور نباتی اور حیوانی زندگی بھی مادی حرکات ہی کا ایک ترقی یافتہ مظہر ہے۔ ہر جانور ایک مشین ہے اور انسان بھی ایک جانور ہے' فقط دوسرے جانداروں کے مقابلے میں زیادہ کل پرزے رکھتا ہے۔ سائنس کا مذہب آج تک جبر ہی چلا آتا ہے اور جو شخص فقط سائنس دان ہے اور مادی مظاہر کو کل ہستی سمجھتا ہے' وہ اکثر جبری ہوتا ہے۔ طبیعی سائنس کی ترقی ہر قدم پر نفس انسانی اور روحانی زندگی کے منافی ہوتی ہے' کیونکہ ماہر طبیعیات ماورائے فطرت خارجہ کسی اور حقیقت حیات کی طرف رخ ہی نہیں کرتا اور اگر توجہ کرتا ہے تو اس کوشش میں لگا رہتا ہے کہ کسی طرح نفسی کیفیات کی توجیہ بھی مادی حرکات کے جبر ہی سے ہو جائے۔ کانٹ جو اپنے زمانے کا سب سے بڑا مفکر تھا اور اس کے بعد کا تمام فلسفہ اس سے متاثر ہوا ہے' وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ انسان دو عالموں میں بیک وقت زندگی بسر کرتا ہے' ایک فطرت مادی کا عالم جبری ہے جس کے علت و معلول کے لزوم میں اختیار کی کوئی گنجائش

نہیں، اور دوسرا عالم روحی ہے جو عالم مقاصد ہے۔ روح کو خاص مقاصد کے مطابق عمل کرنا ہے۔ مقاصد کو سامنے رکھ کر عمل کرنے کے لیے اختیار لازمی ہے۔ مقاصد کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو ایسا کرنا چاہیے اور ایسا نہ کرنا چاہیے۔ چاہیے کا لفظ ہی بے معنی ہو جاتا ہے اگر اس کی تہ میں اختیار نہ ہو۔ فطرت خارجی کے مظاہر کا مطالعہ کرنے والی عقل نظری، عالم مقاصد یا عالم اختیار کا انکشاف نہیں کر سکتی، اس لیے کہ اس عقل کی فطرت ہی جبری ہے اور اس کا وظیفہ ہی فطرت مادی کے جبر کا انکشاف ہے، لیکن انسان کی اخلاقی حس میں جبر ایک بے معنی چیز ہے۔ اخلاقی وجدان اختیار پر مبنی ہے۔ اگر انسان اپنے اختیار سے نیک و بد کو منتخب نہیں کر سکتا تو اخلاق کی تلقین بے معنی ہو جاتی ہے، نہ کسی کی تعریف کر سکتے ہیں، نہ کسی کی مذمت کر سکتے ہیں، نہ کسی کی تکریم کر سکتے ہیں، نہ کسی کی تذلیل۔ جو کچھ کوئی کرتا ہے، اگر وہ علل و شرائط کا لازمی نتیجہ ہے، تو نہ چور کی چوری قابل مذمت ہے اور نہ فیاض کی فیاضی قابل ستائش۔ اخلاقی احساس ایسا قوی ہے کہ نظری طور پر جبر کو عالمگیر سمجھنے والا بھی غیر شعوری طور پر اختیار کا قائل ہوتا ہے۔ اس احساس کو محض وہم باطل سمجھنا حد درجے کی حقیقت ناشناسی ہے کہ جو چیز ہمارے مفروضے کے اندر نہ آ سکتی ہو اس کے وجود سے ہی انکار کر دیا جائے۔ جس طرح فطرت ظاہری کا جبری عالم ایک حقیقت ہے۔ اسی طرح انسان کے اخلاقی احساس کا عالم بھی حقیقی ہے۔ اگر عقل جزوی ان دو عالموں کو متضاد سمجھتی ہے تو اس کی کوتاہ اندیشی ہے۔ حقیقت حقیقت ہے خواہ اس کے مختلف پہلوؤں کو ہم کسی منطقی اصول میں یکجا نہ کر سکیں۔ کانٹ اخلاقی احساس اور اس کے مابعد الطبیعاتی نتائج سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ لیکن اس کا محدود وجدان اور اس کا استدلال عارف رومی کے اس عقیدے کی تائید کرتا ہے کہ مدارج حیات میں ہر درجے کا اپنا قانون ہے اور ایک درجے کے قانون کا اطلاق دوسرے درجے پر نہیں ہوتا۔ زندگی کا کوئی ایک عقلی نظریہ تمام مراتب حیات پر حاوی ہونے کی کوشش کرتا ہے اور یہیں سے تمام غلط اندیشی پیدا ہوتی ہے۔ عقل جزوی ہر اس بات کو جو جزوی طور پر صحیح ہے، عالمگیر آئین بنانا چاہتی ہے۔ اپنی حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس میں جہالت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ جہالت ایک قسم کا

ظلم ہے۔ ظلم کے اصلی معنی ہیں وضع شیئی فلی غیر محلہ: کسی چیز کو وہاں رکھنا جہاں اس کا مقام نہیں ہے۔ مقام کی غلط اندیشی ہی سے انسان ظلوماً جہولاً" ہو جاتا ہے اور جو امانت خدا نے اس کے سپرد کی ہے، اس کا خائن بن جاتا ہے۔ کانٹ کے بہت بعد زمانہ حال میں برگساں نے زور شور سے مادیت اور میکانیت کی نفی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادی سائنس نے مظاہر مادی کے جبر کو دیکھ کر جبر کو ماہیت حیات میں داخل کر دیا اور اسی وجہ سے وہ زندگی کی کنہ کو نہ پہنچ سکی۔ حیات کی ماہیت خلاقی ہے، اور تمام زندگی میں تخلیقی ارتقا پایا جاتا ہے۔ ڈارونی نظریہ، ارتقا کی مادی توجیہ میں ناکام رہا ہے۔ حیات کی تخلیقی قوت مطلقاً آزاد اور با اختیار ہے، جب وہ آزادی سے کچھ پیدا کر چکتی ہے تو عقل نظری جو وجدان حیات سے محروم ہے، خلق شدہ مظاہر میں علت و معلول کی کڑیاں تلاش کرنے لگتی ہے کہ الف سے لازماً" ب پیدا ہوا اور ب سے ج، حالانکہ ا، ب، ج سب غیر منقسم تخلیقی قوت کے مظاہر ہیں۔ ان میں سے کوئی علت موثرہ نہیں، علت موثرہ فقط حیات کی تخلیقی قوت ہے۔ اختیار کو عقل نظری کے قواعد سے سمجھنے کی کوشش لاحاصل ہے اس لیے کہ اختیار عقل نظری کا وظیفہ نہیں۔

از روئے قرآن حکیم خدا خلاق ہے اور اس کی خلاقی کی صفت اس کی ذاتی صفت ہے جو کسی حالت میں اس سے منفک نہیں ہو سکتی۔ وہ الان کما کان رہتے ہوئے کل یوم ھو فی شان ہے۔ وہ ہر وقت ایک نئے عالم کو خلق کرتا ہے، جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ عالم کی کوئی ایک صورت جو اس ذات مطلق کی ایک تجلی ہے کسی دوسرے لمحے میں دہرائی نہیں جاتی۔ دوسرے لمحے میں کوئی چیز اپنی پہلی حالت پر نہیں ہوتی۔ اسی کو اسلامی حکما تجدد امثال کہتے ہیں۔ اگر نفخت فیہ من روحی ایک حقیقت ہے تو روح انسانی کو بھی صفات الہیہ میں سے حسب توفیق حصہ ملا ہے۔ مجازی خلاقی انسان میں بھی موجود ہے اور خلاقی مجبور اور مقید محض ہستی میں نہیں ہو سکتی، اس لیے لازماً" انسان کسی نہ کسی صورت میں اپنی تقدیر کا معمار ہے۔ اپنی تقدیر کی یہ معماری اس کو مبدء فیض سے عطا ہوئی ہے جس نے اس صفت کو فطرت انسانی کا ایک تقاضا بنا دیا ہے، جس طرح خدا کی فطرت

کا تقاضا علی الاطلاق خلاقی ہے۔ برگساں ماہیت حیات کا کسی قدر وجدان حاصل کرنے کے بعد اس کو ارتقائی قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے اس کو عارف رومی سے کچھ مناسبت ہے' اگرچہ عارف رومی کا عرفان اس کے مقابلے میں بہت زیادہ وسیع اور بہت زیادہ عمیق ہے۔ برگساں اخیر عمر میں اس نتیجے پر پہنچا کہ عرفان ماہیت حیات جو عقل سے ماورا وجدان سے حاصل ہوتا ہے' وہ اس عشق کے مرادف ہے جو انبیا و اولیا میں پایا جاتا ہے۔ اس تحقیق میں بھی وہ عارف رومی کے نقوش قدم پر چلا' اگرچہ بہت دور تک نہیں جا سکا لیکن ایک فلسفی معرفت حقیقی کی طرف جتنے قدم اٹھا سکتا ہے' اتنے اس مفکر نے بتدریج اٹھائے ہیں۔ اسی لیے علامہ اقبال زمانہ حال کے فلاسفہ میں سے سب سے زیادہ برگساں کے مداح تھے' اور برگساں کے بعض افکار کو انھوں نے اپنے پیغام احیائے ملت کا جزو بھی بنایا۔

زمانہ حال کے ایک دوسرے عظیم المرتبت امریکائی مفکر ولیم جیمز نے اپنی کتاب الایمان میں ایک بلیغ مقالہ جبر و قدر پر سپرد قلم کیا' اس کے استدلال کا لب لباب بھی عارف رومی کے عرفان کی تائید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حیات کلی کوئی منطقی چیز نہیں۔ اس حیات کے کئی پہلو ہیں' اور ہر پہلو کو سمجھنے اور عمل میں لانے کے لیے مختلف اصول موضوعہ اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ انسان کی عقل آلات گر ہے جو آلہ زندگی کے کسی ایک شعبے میں کام آتا ہے' وہ کسی دوسرے شعبے میں بالکل بے معنی اور بے کار ہوتا ہے۔ زندگی کا ایک پہلو طبیعی ہے اور دوسرا نفسی جس میں اخلاقی احساس بھی داخل ہے اور میلان ایمان بھی۔ زندگی کی بلند مقصد کوشیاں عقیدہ اختیار اور ایمان بالمقصود کی بدولت ظہور میں آتی ہیں۔ جبر اور اختیار فقط دو مختلف زوایائے نگاہ ہیں' جس طرح کانٹ کہتا ہے کہ زمان و مکان حقائق مستقلہ نہیں' بلکہ زندگی کے بعض پہلوؤں کے ادراک کے لیے لازمی ہیں' گویا زمان بھی ایک آلہ ادراک ہے اور مکان بھی ایک آلہ ادراک۔ حقیقت نفس الامر میں نہ زمان ہے اور نہ مکان:

نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ

(اقبال)

جیمز کہتا ہے کہ مادی اور طبیعی عالم کو سمجھنے کے لیے جبر ایک ناگزیر آلہ ہے۔ اگر علت و معلول کا لزوم فرض نہ کیا جائے تو طبیعیاتی حکمت وجود ہی میں نہیں آسکتی۔ جو چیز ناگزیر ہے اس کو ماننے کے بغیر چارہ نہیں۔ طبیعیاتی لزوم سب سے زیادہ ریاضیات میں پایا جاتا ہے' اس لیے جس طبیعی علم میں جتنا زیادہ ریاضی کو دخل ہوتا ہے' اسی قدر وہ علم یقینی ہوتا ہے۔ دو اور دو لازما" چار ہی ہوں گے۔ دائرہ یا مثلث کے صفات اور ان کے نتائج میں کہیں اختیار کا دخل نہیں ہو سکتا۔ برگساں نے کہا تھا کہ فطرت مادی یا فطرت خارجی مکانی ہے اور اس کے اندر زمان کا تصور بھی مکان سے مخلوط ہو جاتا ہے۔ اس حقیقت کی طرف جابجا عارف رومی نے بھی اشارہ کیا ہے' بلکہ بعض موقعوں پر خوب وضاحت بھی کی ہے۔ اس مکانی عالم میں سب سے زیادہ ریاضی کام آتی ہے اور برگساں عقل نظری کو ریاضیاتی عقل ہی کہتا ہے۔ جیمز بھی اس بارے میں برگساں کا ہم نوا ہے اور علامہ اقبال اس نظریے میں ان دونوں سے متفق ہیں۔ جبر سب سے زیادہ ریاضی میں ملتا ہے یا ریاضیاتی طبیعات میں' اس لیے کہ ادراک فطرت مادی میں جبر ہی موزوں آلہ ہے۔ لیکن اخلاقی اور روحی زندگی اور وجدان حیات میں یہ جبر کا آلہ بالکل کام نہیں آتا۔ جیمز بھی مولانا روم کی طرح کہتا ہے کہ اختیار کے بغیر اخلاقی احساس بے معنی ہو گا' لیکن چونکہ اخلاقی احساس ایک ناگزیر حقیقت ہے' اس لیے اختیار کو بھی لازما" تسلیم کرنا پڑے گا۔ زندگی اپنی اصلی ماہیت میں ہمارے محدود مفہومات کے مطابق شاید نہ جبری ہے اور نہ اختیاری لیکن اس کے مادی اور اخلاقی مظاہر میں یہ دو آلے اپنی اپنی جگہ کام آتے ہیں۔ منطق کو ان میں تضاد معلوم ہوتا ہے تو ہو۔ کنہ حیات ہماری منطق کی پابند نہیں۔


INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE
LAHORE PAKISTAN
ادارہ ثقافت اسلامیہ